

'N STRUKTUUR-ANALITIES-EKSEGETIESE-STUDIE OOR DIE BESONDERE AARD  
EN BETEKENIS VAN DIE BEDEVAARTSLIEDERE.

Ps. 120 - 134



SKRIPSIE INGELEWER TER VERKRYGING VAN DIE MAGISTER GRAAD IN DIE  
FAKULTEIT TECLOGIE .

STUDIELEIER: Prof. D.H. Odendaal  
STELLENBOSCH  
NOVEMBER 1981

WAARDERING

Hiermee wil ek graag my dank en waardering aan die volgende persone betuig:

Prof. D.H. Odendaal vir sy besondere leiding en aansporing tydens hierdie studie.

Die Universiteit van Stellenbosch vir die finansiële bystand.

My ouers wat my die geleentheid gegun het om te studeer.

Mev. W. Lategan wat die tikwerk behartig het.



Inhoudsopgawe

1. Inleiding	p.iii
2. <u>Hoofstuk 1</u> : Die struktuur-analitiese-metode: 'n Waardering	p.1
2.1 Agtergrond (Histories) (2)	p.1
2.2 Moontlike Gevare (5)	p.2
2.3 Die Metode (10)	p.5
2.3.1 Sinchronies	p.5
2.3.1.1 Struktuurmerkers	p.7
2.3.2 Diachronies	p.8
3. <u>Hoofstuk 2</u> : 'n Oorsig oor die bestaande teorieë	p.13
3.1 Die Literêr-poëtiese verklaring	p.13
3.2 Die Historiese verklaring	p.14
3.3 Die Kultiese verklaring	p.14
4. <u>Hoofstuk 3</u> Psalm 120	p.20
5. <u>Hoofstuk 4</u> Psalm 121	p.32
6. <u>Hoofstuk 5</u> Psalm 122	p.43
7. <u>Hoofstuk 6</u> Psalm 123	p.53
8. <u>Hoofstuk 7</u> Psalm 124	p.60
9. <u>Hoofstuk 8</u> Psalm 125	p.69
10. <u>Hoofstuk 9</u> Psalm 126	p.81
11. <u>Hoofstuk 10</u> Psalm 127	p.95
12. <u>Hoofstuk 11</u> Psalm 128	p.105
13. <u>Hoofstuk 12</u> Psalm 129	p.114

14.	<u>Hoofstuk 13</u>	Psalm 130	p.124
15.	<u>Hoofstuk 14</u>	Psalm 131	p.134
16.	<u>Hoofstuk 15</u>	Psalm 132	p.139
17.	<u>Hoofstuk 16</u>	Psalm 133	p.157
18.	<u>Hoofstuk 17</u>	Psalm 134	p.166
19.	<u>Hoofstuk 18</u>	Psalm 120 - 134 : 'n Vergelykende Studie	p.172
19.1	Die Aard	<u>N.B.</u>	p.172
19.2	Die Betekenis		p.178
19.3	Samevatting		p.181

---

## Inleiding

Deur die verloop van die geskiedenis is daar al baie pogings aangewend om die opskrif van hierdie vyftien Psalms te verklaar.

Die eintlike vraag is of die versameling Bedevaartsliedere bloot toevallig saamgestel is, en of daar nie miskien 'n spesifieke "Sitz im leben" vir hierdie Psalms is nie. Die vraag is in diepste na die eenheid van Psalms 120 - 134.

Gunkel toon in sy vormkritiese benadering die verskillende Gattungen van hierdie Psalms aan. Hieruit is dit egter duidelik dat die Bedevaartsliedere nie in hul geheel vir 'n spesifieke situasie geskryf is nie. Die vyftien Psalms is eerder 'n samestelling van gedigte wat uit verskillende agtergronde ontstaan het. Daarom noem Gunkel die Bedevaartsliedere 'n "Kleinere Gattung".

'n Verdere vraag is nou om watter rede juis hierdie vyftien Psalms saamgegroeper is; En vir watter geleentheid?

Uit verskillende oorde is daar gepoog om antwoorde op hierdie vrae te bied. In die tweede hoofstuk word oorsigtelik na hierdie verklaringsmoontlikhede gekyk. Dit is egter duidelik dat die meeste van die teorië waarheids-elemente bevat, maar in hul geheel nie geldig is nie. 'n Teorie geld byvoorbeeld slegs vir enkele van die vyftien Psalms. Of die teorie geld óók vir ander Psalms, buite die versameling Bedevaartsliedere.

In hierdie studie word struktuur-analities na die Psalms gekyk. O.g.v. die sinchroniese taalkunde word die Psalms afsonderlik ontleed om te ondersoek of die strukture van die Psalms nie vir 'n mens meer duidelikheid oor die probleem van die opskrif **שִׁיר הַמַּעֲלֵלִים** gee nie.

Vanuit hierdie struktuur-analise word vervolgens 'n waardering van die bestaande teorië gemaak, om te kyk of die struktuur moontlik een van hierdie teorië aanbeveel.

## HOOFSUK 1

### Die Struktuur-analitiese metode

#### 'n Waardering

#### Agtergrond

Midde in die stryd<sup>1)</sup> rondom die doeltreffendheid van die Struktuur-analitiese metode, en veral die vraag of die beginsels van die literatuur-wetenskap enigsens vir die eksegeese aangewend kan word, het dit al onder die Suid-Afrikaanse teoloë<sup>2)</sup> bekend geword watter positiewe elemente die literatuur-wetenskap wél vir die eksegeese inhou<sup>3)</sup>.

Daar word veral gewerk met die onderskeiding van Ferdinand de Saussure tussen die sinchroniese en diachroniese taalkunde<sup>4)</sup>.

Onder die diachroniese word verstaan, die geskiedenis of die ontstaan en ontwikkeling van die taal. Onder die sinchroniese word verstaan dat taal 'n samehangende sisteem vorm en die afsonderlike elemente in 'n taalstrukturele verband tot mekaar staan<sup>5)</sup>. Binne hierdie sisteem staan die taaltekens met mekaar in 'n syntagmatiese verband<sup>6)</sup>: die één taalteken kry sy betekenis van die ander taaltekens in dieselfde konteks. Taaltekens staan, buite die konteks, in 'n paradigmatische verband. De Pater verduidelik hierdie onderskeiding met die volgende voorbeeld:

*"Hy ging per fiets naar Amsterdam."*

In hierdie konteks hou fiets syntagmaties met Amsterdam verband, terwyl dit paradigmatisies met bus, trein of motor verband hou<sup>7)</sup>.

Met ander woorde, om hierdie insigte van de Saussure op die eksegeese van die bybel toe te pas, beteken dat ons die teks in sy verband, of dan die peri-koop in sy strukturele verband sal analiseer. Dit is wat bedoel word met teksimmanente<sup>8)</sup> eksegeese: die teks word in sy huidige gestalte, of Gattung

geanaliseer. Daar word nie buite die teks om 'n hipotetiese historiese raamwerk getrek waaruit die Psalm dan verklaar word nie. Die teks word sintakties ontleed om sy struktuur te bepaal. Hiërdie struktuur, die sogenaamde oppervlakte-struktuur, dien as invalspoort tot die semantiese<sup>9)</sup>, die dieptestruktuur<sup>10)</sup>. Deur middel van die oppervlakte struktuur wat vir die leser beskikbaar is - wat vir hom voorhande is, kan hy deurdring tot die skrywer se bedoeling, sy wêreld en sy boodskap<sup>11)</sup>.

### Moontlike gevare

Voordat ons by die metode self kom, sal ons onself eers goed daarvan moet vergewis dat daar wêl 'n gevaar in die metode opgesluit lê. Wanneer die metode as die enigste metode aanvaar word om 'n teks uit te lê en te verklaar, verval die eksegeet in 'n metode-nomisme<sup>12)</sup> of metodisme<sup>13)</sup>. Professor Deist verwys in sy "ope vrae aan die diskoersanalise"<sup>14)</sup> op die gevare van 'n indirekte oorname van de Saussure se insigte op die eksegeese, en veral as dit 'n monopolie eis:

Die eerste saak waarop hy wys, is die probleem met betrekking tot die verhouding van die teorie en werklikheid. "In plaas daarvan dat die struktuurbeskrywing van die diskoersanalise gesien word as 'n teoretiese beskrywing om 'n invalspoort tot die teks daar te stel, word die teoretiese-abstraherende beskrywing wat verkry is uit 'n bepaalde stel teoretiese apparaat, lynreg gelykgeskakel met die teks self: Die struktuur-analise word voorgedou as die struktuur van die teks"<sup>15)</sup>.

Die struktuur en die teks moet dus nie gelyk gestel word nie. Die struktuur het bloot 'n deskriptiewe funksie; dit help net met die verstaan van die eintlike teks. Die sinchroniese metode is die "uitgangspunt"<sup>16)</sup> van die eksegetiese proses. Hiermee word die historiese of diachroniese aspekte nie buite rekening gelaat nie. Die diachroniese aspekte word wêl o.g.v. die sinchroniese aspekte bedryf<sup>17)</sup>. Dit is wat Loader bedoel met sy "pluralisme van metodes"<sup>18)</sup>. Daar bestaan 'n volgorde onder die "metodiese aspekte" wat vanuit die verskeie metodes (literêr, Tradisie-geskiedenis ens.) gereduseer is<sup>19)</sup>. In hierdie volgorde gaan die sinchroniese altyd voor, anders



word die teks deur buite-faktore bepaal en kan die eksegeet maklik in die teks vind wat hy wil<sup>20)</sup>.

Die tweede gevaar waarop professor Deist wys, is dat die struktuur-analise nié gebruik moet word om vrae oor die eenheid of ontstaan van die teks te beantwoord nie. Daarvoor moet die literêr-kritiese en formgeschiedtliche metodes gebruik word<sup>21)</sup>. Of soos hy elders<sup>22)</sup> betoog: albei die Struktuur-analitiese-metode én die historiese metodes het hul legitieme plek in die ou-Testamentiese literatuur-wetenskap: die struktuur-analitiese-metode vir die eksegese van die teks, en die historiese metode vir die geskiedenis van die teks. Dié twee metodes mag egter nie in die eksegetiese proses vermeng word nie, maar moet elkeen afsonderlik om hul spesifieke doel aangewend word. Dit kom basies hierop neer, dat die Struktuur-analise nie die historiese probleme moet probeer oplos nie, anders lei dit tot die opheffing van die struktuuranalisme self<sup>23)</sup>.

Vir die studie op die Bedevaartsliedere beteken dit dat ons vanuit die synchroniese aspekte sal werk, maar tóg sal moet gebruik maak van die diachroniese metodes omdat die verskillende liedere uit verskillende Gattungen en agtergronde bestaan, asook die feit dat die meeste van hierdie vyftien Psalms redaksioneel bearbei is<sup>24)</sup>.

Professor Deist wys egter op 'n derde bepierking van die struktuur-analitiese-metode. Die dieptestruktuur kan nie aangewend word om agter die outeurs-bedoeling in te kom nie. Dit het met ander woorde nie 'n heuristiese of ontdekkende funksie nie, maar bloot 'n deskriptiewe funksie. Met die struktuur-analise word met ander woorde, dit wat in die teks verstaan word, verduidelik.

Hy gebruik die volgende voorbeeld om hierdie punt te illustreer:

*"Hy skiet die man met die geweer"*

Hierdie sin kan op tweërlei wyse geparafraseer word:

- 1) Hy neem die geweer en skiet die man  
 of 2) Hy skiet die man met die geweer"

Die diepte-struktuur ontdek dus niks. Die struktuur-analise is "hoogstens 'n argument waarom ek die teks sō en nie sō nie interpreteer"<sup>25)</sup>. "Dit verklāār alleen. Dit is nie 'n generator wat 'idees' in woorde omskakel nie. Dit is alleen maar 'n voorstelling van die relasies tussen konstruente van sinne"<sup>26)</sup>.

Met ander woorde, wanneer ons met die Struktuur-analitiese-metode werk, en soos Loader dit definieer, nl. dat juis vanuit die konteks die oppervlakte- die dieptestruktuur verduidelik,<sup>27)</sup> moet ons besef dat jy bloot met die teks werk soos hy homself daartoe leen om iets daarui wys te word.

Ten opsigte van die Struktuur- en empiriese teksanalise waarsku Professor Deist dat die "kriteria vir gestruktureerdheid toevallig is en dus nie op geldigheid kan aanspraak maak nie"<sup>28)</sup>. Onder empiriese teksstudie bedoel Deist dat die tekste "sō bestudeer moet word dat tekste self sal uitwys watter kriteria daar vir teksbinding aangelê moet word"<sup>29)</sup>. Daar sal egter ook na die ander vlakke, soos die psigologiese, retoriese, semantiese, literêre, sosiologiese en linguistiese analyses gekyk moet word voordat daar van strukturele analise gepraat word<sup>30)</sup>.

Oor die vraag of Professor Deist op elke punt reg het, sal daar wel verskil van mening bestaan<sup>31)</sup>. Maar die punt wat hy bewys, is 'n bevestiging van die feit dat die Struktuur-analitiese-metode nie dié metode is nie, maar bloot 'n wegspringplek vir die eksegetiese proses.

Om weer eens tot 'n konklusie te kom: wanneer ons vanuit die struktuur-analitiese-metode na die besondere aard en betekenis van die Bedevaartsliedere kyk, het die strukture bloot 'n deskriptiewe funksie van dit wat die teks of Psalm vir ons leer. Ons kan nie deur middel van die struktuur die redaksie-analitiese of tradisie-geskiedkundige vrae probeer beantwoord nie. Die struktuur sal bloot hierdie probleme wat in die teks bestaan uitwys.

Ons doel is ook nie om, deur middel van die struktuur, hierdie vrae te beantwoord nie. Ons wil deur middel van die strukturele analise na die bestaande teorië kyk en sien of ons enigsins iets kan wysraak ten opsigte van hierdie teorië. Met ander woorde, ons gaan kyk of bv. die Trappe-ritme-teorie geldig is. Maar weer eens sal ons moet besef dat ons tóg nie onafhanklik van die diachroniese aspekte kan werk nie.

## Die Metode<sup>32)</sup>

### 1. Sinchronies

Die eerste stap van die Struktuur-analise is om die Perikoop af te grens<sup>33)</sup>. J.P. Louw beskryf die perikoop as "the largest readily perceptible whole, but also the smallest sensible unit of a discourse to be taken separately while still having some autonomy of its own and exhibiting its own peculiar structural pattern"<sup>34)</sup>.

By die Bedevaartsliedere is die perikope logies die Psalm in sy geheel. Hierdie stap maak dus nie deel uit van ons studie nie. Die perikoop is alreeds afgegrens.

Die tweede stap in die eksegeese is tekskritiek. Dit is egter belangrik dat hierdie stap vóór die analise gedoen word, aangesien 'n tekskritiese probleem 'n kolon/stige-indeling kan beïnvloed. Dit het dikwels ook betekenis vir die metrum van die Psalm. Dit is interessant om te sien hoe die kommentatore van mekaar kan verskil ten opsigte van metriese indelings. Die tekskritiese apparaat word soms gebruik om 'n sekere persoon se metriese voorstelle te bevestig. So maak Briggs byvoorbeeld maklik 'n ongebalanseerde gedig simmetries deur eenvoudig die "oorbodige" versreëls as 'n latere toevoeging van kantaantekeninge te verklaar.<sup>35)</sup>

Hierdie struktuur-analise volg hierop as die derde stap. In die algemeen word verstaan dat die teks tekskonstitief is en elke onderdeel dus bydra tot die geheel van die teks<sup>36)</sup>. Daar word vanuit die Kolon as basiese



element gewerk. 'n Kolon word gedefiniëer as 'n Konstruksie wat nie self deel van 'n konstruksie is nie<sup>37)</sup>, of "an independant grammatical construction, consisting of a noun phrase and a verb phrase (together with possible embedded elements) which, in itself, is not embedded in some higher level configuration<sup>38)</sup>.

Volgens Loader verskil die Hebreeuse kolon van dié van die Griekse taal. In Grieks is die kola hipotakties of onderskikkend en in Hebreeus paratakties of neweskikkend. Die stiges word met ander woorde náás mekaar geplaas en nie onder mekaar nie<sup>39)</sup>.

Ten opsigte van die bedevaartsliedere kan gesê word dat in die poësie met stiges in plaas van kola gewerk word. Die verskil tussen 'n stige en 'n kolon is egter dat één stige meer as een kolon kan bevat én één kolon op sy beurt weer meer as een stige<sup>40)</sup>.

Die digter dig in strukture; deur middel van stiges of versreëls wat meer sigbaar is as kola. Die strukturele eenhede val saam met metriese eenhede. Stiges is ook nie 'n linguistiese eenheid nie, maar eerder 'n stilistiese eenheid<sup>41)</sup>.

In die struktuur-analise van die Bedevaartsliedere sal dus gewerk word met die kenmerkende parallelismes membrorum, die ewewydig-loop van die twee dele of helftes van 'n Hebreeuse vers, sowel wat die gedagteinhoud as die woordorde betref<sup>42)</sup>. Daar sal veral gekyk word na hiërdie verskynsel, veral die sintetiese parallelisme en die verband hiervan met die Trappe-ritme-teorie. Deur middel van hierdie stilistiese gebruik kan die strofepbou van die Psalm maklik deur die struktuur-analise uitgelig word.

Daar sal ook rekening gehou word met die aksentuerende ritme. Maar soos alreeds genoem, sal 'n mens tog nie té veel hiervan moet maak nie. Daar bestaan nog te veel verskil onder geleerdes oor die ritme van sommige versreëls<sup>43)</sup>. Die feit is egter dat daar wél 'n balans in die klemtoon-heffing-kombinasies van versreëls is.

## Struktuurmerkers

Loader wys die volgende struktuurmerkers aan<sup>44)</sup>:

Voegwoorde en werkwoorde is 'n duidelik riglyn vir 'n analise. **וְ** is ook 'n sterk faktor by die analise van 'n teks. **וְ** kan 'n direkte vertelling inlei<sup>45)</sup>, of 'n kousale sin of die apodosis in 'n voorwaardelike sin inlei<sup>47)</sup>. Of dit kan selfs 'n objektiewe sinsnede inlei met die betekenis van "dat"<sup>48)</sup>. Wat die voegwoorde betref, speel woorde soos **וְ**, **וְ**, **וְ**, **וְ**, **וְ**, ens. bv. 'n rol by die verbinding van sinne.

'n Tweede merker is die Pronominale suffikse. Dieselfe geld vir voornaamwoorde en persoonsvorme in werkwoorde.

Imperatiewe en vrae is 'n volgende struktuurdraer. Hierby kom nog die gevalle van die Jussief, wense deur middel van 'n gewone imperfektum ens<sup>44)</sup>. Dit gebeur dikwels in die Bedevaartsliedere dat 'n Psalm deurlopend dieselfde werkwoordsvorm het, en skielik onderbreek word met lg. verskynsels.

'n Vertrouenslied gaan baie maklik oor in 'n gebed wat ewe maklik deur 'n wens in 'n gewone imperfektum indikatief (na die imperatief) gevolg word. Dit alles beïnvloed die struktuur van die Psalm.

Die Nominatief-, Akkusatief- of Datief naamvalle speel net so 'n groot rol.

Herhaling is veral in die Bedevaartsliedere, of die hele Psalmboek, 'n belangrike struktuurdraer. Hierdie herhaling kom voor in die sogenaamde sinonieme of ook sintetiese parallelisme.

Die chiasme speel 'n ewe groot rol in die struktuur-analise. Hierdeur word die eenheid en verband van versreëls stilisties versterk en geïllustreer. Die liniêre verbindings speel dieselfde rol as die chiasme<sup>50)</sup>.

'n Breuk in gedagtegang beïnvloed heel logies ook die struktuur van die Psalm.

## II. Diachronies

Vervolgens word daar na die Gattungen van die verskillende Psalms gekyk<sup>51)</sup>. Hier word veral gewerk met die studie van Hermann Gunkel in sy Einleitung in die Psalmen.

Daar sal net rekening gehou moet word met die relatiewe betroubaarheid in waarde van hierdie studie<sup>53)</sup>.

Hierna word gekyk na die inhoud, tradisie-materiaal, historiese perspektief en die redaksie-analitiese studies oor die spesifieke Psalms.

Ons doelstelling is met ander woorde om te kyk of die struktuur-analitiese-metode nie lig werp op die gebruik van die Bedevaartsliedere in die kultus nie. Ons gaan nie kyk na die ontstaansgeskiedenis van die teks self nie, maar of die teks vir ons iets van die geskiedenis leer. Met ander woorde, of die metode van die teorie sal toelig. Daarom werk ons hoofsaaklik met hierdie metode en raadpleeg ons net die ander metodes vir hulp.

Watter kritiek daar ook mag bestaan teen hierdie metode, moet in gedagte gehou word dat in die Poësie ons met gedagte-eenhede werk. Die afbakening van stiges geskied heel stilisties - dit is in der waarheid deur die digter self daargestel. Ons werk bloot met die verbande tussen gedagte-inhoude. Daar sal tóg van grammatikale en sintaktiese kriteria gebruik gemaak moet word, aangesien grammatikale reëls hoofsaaklik ook vir die Poësie geld.

Vervolgens word gekyk na die bestaande teorie oor die Bedevaartsliedere. Daarna word die Psalms afsonderlik bestudeer, waarna tot 'n vergelykende studie oorgegaan sal word.

---

Endnote.    Hoofstuk 1

1. W.S. Prinsloo: Die Metodiek van eksegeese: 'n diskussie (Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, Jun. 1979. DL XX, nr. 3, pp.201-210).
2. Deist, Prinsloo, Louw ens.
3. F.E. Deist: Ou Testamentiese eksegeese en Algemene Literatuur-wetenskap (Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, Jan. 1973 DL XIV, nr. 1, p.75).
4. P.A. Verhoef: Metodiek van die Eksegeese, 1981, p.69; W. De Pater: Strukturele teksanalise (Tijdschrift voor theologie, 1979 Vol. 18, p.257).
5. Ibid., p.69.
6. W. De Pater: Strukturele teksanalise (Tijdschrift voor theologie, 1978 Vol. 18, p.257).
7. Ibid.
8. F.E. Deist: a.w., p.78.
9. W.S. Prinsloo: Psalm 121: 'n Triomflied van vertroue (Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, Mrt. 1980 DL XXI, nr. 2, p.162).
10. P.A. Verhoef: a.w., p.72.; F.E. Deist: Ope vrae aan die diskoersanalise (Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, Sept. 1978 Vol. 19, p.261).
11. A.H. Snyman: Bloemfonteinse Navorsingsprojek, 1 Sept. 1977; Vgl. egter F.E. Deist se waarskuwing hieronder.



12. J.A. Loader: Gedagtes oor gekontroleerde eksegeese (Hervormde Teologiese Studies, 34, 1978, 8, p.3).
13. W.S. Prinsloo: Psalm 121: 'n Triomflied, p.162. (vgl. voetnoot 9).
14. F.E. Deist: Ope vrae, p.261. (vgl. voetnoot 10).
15. Ibid.
16. W.S. Prinsloo: Psalm 121: 'n Triomflied, p. 162.
17. F. De Saussure: Course de linguistique Generale, soos aangehaal deur Loader: a.w., p.6.
18. J.A. Loader: a.w., p.3-6.
19. Ibid., p.6.
20. Ibid.
21. F.E. Deist: Ope vrae, p.262/3.
22. F.E. Deist: Ou Testamentiese Eksegese en Algemene Literatuur-wetenskap (Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, Jan. 1973 DL XIV, nr. 1, p.81).
23. E. Coseriu: soos aangehaal deur F.E. Deist: Ope vrae, p.263.
24. K. Seybold: Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen (Z.A.W. 91 ('79), p.247-268).
25. F.E. Deist: Ope vrae, p.264.
26. Ibid.
27. J.A. Loader: a.w., p.22.

28. F.E. Deist: Ope vrae, p.266.
29. Ibid.
30. L.A. Jakobowitz: soos aangehaal deur F.E. Deist: Ope vrae, p.267.
31. vgl. bv. A.H. Snyman.
32. J.A. Loader: a.w., p.1-40.
33. Ibid., p.19.
34. J.P. Louw: soos aangehaal deur P.A. Verhoef: a.w., p.73.
35. P.A. Verhoef: Metodiek van die Eksegese, 1973, p.41.
36. J.A. Loader: a.w., p.19.
37. A.W. De Groot: Inleiding tot de Algemene Taalwetenskap, pp.59-60.
38. H.C. du Toit: soos aangehaal deur P.A. Verhoef: a.w., 1981, p.74.
39. J.A. Loader: a.w., p.21.
40. Ibid., p.23.
41. Ibid., p.24.
42. B. Gemser: Hebreeuse Spraakkuns, p.265.
43. Vir 'n studie hieroor, vgl. F.C. Fensham: *Annale*, Universiteit van Stellenbosch, Vol. 30, serie B no. 1 (1966).
44. J.A. Loader: a.w., p.26 e.v. behalwe waar anders vermeld.

45. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, par. 157 b, p.491.
  46. Ibid., par. 158 b, p.492.
  47. Ibid., par. 159 aa/bb, p. 497.
  48. Ibid., par. 157, p.491.
  49. Ibid., par. 107 n, p.317.
  50. P. Van der Lugt wys telkens op die liniêre verbindings in sy Strofische Structuren in die bijbelshebreëwse poëzie.
  51. J.A. Loader: a.w., p.26 e.v.
  52. I.H. Eybers: Gods Woord in Mensetaal, DL III, p.31.
-

## HOOFSTUK 2

### 'n Oorsig oor die bestaande teorieë

In hierdie hoofstuk word slegs 'n algemene oorsig oor die bestaande verklaringsmoontlikhede van die Bedevaartsliedere gegee. Daar word geensins gepoog om 'n gedetailleerde rekonstruksie van elke teorie te gee nie, maar net enkele hoofpunte word uitgelig en die probleem aan die orde gestel.

Kraus verdeel die verklarings in drie groepe, naamlik: die Literêr-poëtiese die Historiese en die Kultiese<sup>1)</sup>.

#### Die Literêr-poëtiese

Die eerste is dan, wat hy noem, die "Reihenlieder"<sup>2)</sup>. Hiervolgens is die titel שִׁיר הַמַּעֲלוֹת bloot 'n verwysing na 'n reeks opeenvolgende gesange. Hy wys die teorie self af, omdat dit te formeel is, en dit nie 'n verklaring is vir die מַעֲלוֹת nie.

Die tweede teorie is die Trappe-ritme-teorie. Hierdie teorie handhaaf die literêre kunsvorm, naamlik die anadiplosis: die slotwoorde van die eerste stige word in die begin van die daaropvolgende stige herhaal, sodat 'n klimmende effek ontstaan. Hierdie teorie word ook deur die meeste kommentatore afgewys<sup>3)</sup>. Hierdie literêre verskynsel kom nie konsekwent in die Bedevaartsliedere voor nie. Psalm 127, 128, 131 en 132 bevat dit bv. nie. Net so kom dit aan die ander kant ook weer in sommige van die ander Psalms voor, bv. 93, 96, 103 en 108. Daarom kan dit nie as 'n geldige verklaring diennie<sup>4)</sup>. Veral wanneer mens struktuur-analities na die Psalms kyk, kom jy nie vêr met so 'n twyfelagtige maatstaf nie.

Keet wys 'n verdere teorie in die groep af: dit is naamlik die metrum-teorie van J.D. Michaeils. Volgens Keet leen die Hebreeuse teks hom nie tot 'n skandering nie<sup>5)</sup>.



### Die Historiese

Vervolgens bestaan daar die teorie dat die liedere deur die Jode gesing is met die terugkeer uit die Ballingskap. Kraus noem dit die "Reiselieder", of dan die Ballingsliedere. Hier word as uitgangspunt genoem, Esra 2 : 1 en 7 : 9. "En dit is die inwoners van die provinsie Juda wat opgetrek het uit die gevangenskap van die ballinge wat Nebukadneser, die koning van Babel, na Babel weggevoer het, wat na Jerusalem en Juda teruggekeer het, elkeen na sy stad". מִשְׁכָּנֵי sou dan verband hou met עֵלָה. Terwyl Kraus net met 'n vraag of dit 'n oplossing bied volstaan, gaan Keet en Ballard dieper hierop in. Die Siriese teks volg hierdie interpretasie en maak melding van die herstel van Israel<sup>6)</sup>. Keet vra die noodsaaklike vraag: waarom is die terugkeer nie die sleutelwoord nie; of waarom word Babel nooit genoem nie?<sup>7)</sup> Die sleutelwoord in die vyftien Psalms is eerder Jerusalem, (al ontbreek dit by sommige van die Psalms). Die inhoud van die Bedevaartliedere pleit eerder vir 'n na-eksiliese datering<sup>8)</sup>. Ballard wys op die Palestynse karkater in bv. 125, 127 - 129, 131 en 133<sup>9)</sup>. So wys die inhoud van 122 : 3 daarop dat Jerusalem herbou is en in Ps. 134 : 4 is die Tempel 'n bron van vreugde vir die gelowige<sup>10)</sup>. Ondanks hierdie feite sal die teorie nie té maklik afgewys kan word nie; daar sal later egter gewys word op 'n geldiger teorie.

### Die Kultiese

Hier het ons eerstens die Trappe-teorie (nie Trappe-ritme nie!) מַעֲלָה kan hiervolgens wys op die trap van 'n toon, voorportaal of altaar. So getuig die mišna-traktaat, middōt, van die Leviete wat op die vyftien trappe van die portaal van Nikanor opgetree het. Danby vertaal die traktaat egter as volg: "fifteen step led up from within it to the court of the Israelites, corresponding to the fifteen Songs of Ascents in the Psalms ....". Hy vertaal iuxta dus met "in ooreenstemming met". Net so ook by die Sukkah v4,<sup>11)</sup>.

Dit gaan dus om 'n vergelyking. Weer eens sal ons versigtig moet wees om hierdie teorie summier af te wys. Eerstens sal daar duidelikheid verkry moet word oor die betekenis van die woord iuxta. Dit kon net sowel "naby" beteken. Tog is die algemene gevoel dat die teorie nié geldig is nie. Die Babiloniese Talmud het ook geen getuienis dat die Leviete wél die liedere gesing het nie. Daar is ook net 'n vergelyking tussen die Trappe en die Bedevaartsliedere<sup>12)</sup>. Briggs betoog ook dat die inhoud van die liedere nie gepas is vir dié doel nie<sup>13)</sup>. Sabourin maak die belangrikste opmerking dat die Mišna-tekst onduidelik is<sup>14)</sup>. Dit beteken dat dit die vertaling bemoeilik, en daarom kan die tekst moeilik as maatstaf gebruik word vir 'n verklaring. Ons sal moet kyk of die struktuur-analitiese eksegeese nie lig op die saak werp nie.

'n Tweede teorie in hierdie kategorie, is dat die liedere gesing is tydens die Pelgrimstog na die feeste in Jerusalem wat elke manlike Jood moes meemaak, vlg. Deut. 16 : 16. Dit sou dan gesing word vanaf die vertrek tot by die aankoms in Jerusalem (met name die Heiligdom)<sup>15)</sup>.

Kraus voel dat dit nié bedoel was om op die trappe van die Dawidstad (Neh. 12 : 37) gesing te word nie. Keet gee 'n paar redes waarom die teorie die mees aanvaarbare is: hulle is, met die uitsondering van 132, baie kort, en bevat elemente van klaag en vreugde wat die verskillende gemoedstoestande van die Pelgrim skilder. Hy haal ook Jes. 30 : 29 aan om die teorie te staaf: "Die lied sal by julle wees soos in die nag as die fees gevier word, en julle sal vrolik wees van hart soos die wat met fluite loop, om te kom op die Berg van die Here, na die Steenrots van Israel"<sup>16)</sup>. Al die liedere kan ook op een toonhoogte gesing word; almal bestaan ook uit hexameters met een of meer hexastiges<sup>17)</sup>.

'n Derde teorie in die kategorie is die van M. Dahood, wat op grond van die Qumran-ontdekking voorstel dat שִׁיר הַתְּהִלָּה "Songs of Extolment" of Verheerlikingsliedere kan beteken<sup>18)</sup>. In Ps. 137 word עֲלֵה vir die doel gebruik. Dahood erken self dat dit nie by al die Psalmes nie, maar m.i. geld dit vir al die teorieë - selfs vir die Pelgrimliedere ook.

Liebreich bring die Bedevaartsliedere in verband met die Priesterlike seën van Num. 24 - 26:

*"Die Here sal jou seën en jou behoed; die Here sal Sy aangesig oor jou laat skyn en jou genadig wees; die Here sal sy aangesig oor jou verhef en aan jou vrede gee".*

Die vier sleutelwoorde, seën, behoed, genadig en vrede kom, met die uitsondering van 124, 126 en 131, in al die Bedevaartsliedere voor. Hy konstrueer dan die teorie dat elke Bedevaartslied in reaksie op die seën gesing is<sup>19)</sup>. Sabourin wys egter daarop dat die sleutelwoorde ook in die ander Psalms voorkom<sup>20)</sup>.

Keet noem ook nog kleinere teorië soos die van Neubauer dat שִׁיר הַמַּעֲלֹת 'n toonhoogte aandui, en die van Ibn Ezra dat dit 'n aanduiding is van die musikale vertolking; maar hy wys hulle dadelik af<sup>21)</sup>. Luther interpreteer hierdie Psalms as liedere wat op trappe gesing is (nie die Tempeltrappe nie). Die musikale vertolking was nie deur die tempelgangers self uitgevoer nie, maar deur vooraanstaande sangers wat op 'n platvorm (מַעֲלָה) gestaan het. Hy noem dit dan "Ein lied in höhern chor" en verwys na II Kron. 20 : 19 waar die Leviete op sō 'n "verhoog" opgetree het. Hy vertaal מַעֲלָה met platvorm, anders as die Afrikaanse bybel se "met 'n baie groot stem". Maar volgens Brown, Driver en Briggs se woordeboek is die Afrikaanse vertaling meer korrek aangesien מַעֲלָה net in die bywoord-vorm voorkom, wat in hierdie konteks dan "uitermatig" beteken. Luther gebruik מַעֲלָה in die naamwoord vorm<sup>22)</sup>.

Mowinckel verbind die Bedevaartsliedere weer met die Nuwerjaarsfees waartydens troonbestyging van Jahwe as Koning van die heelal gevier is<sup>23)</sup>. Dit word afgewys omdat daar nêrens in die Ou Testament 'n bewys van hierdie fees voorkom nie, en omdat Mowinckel té maklik gegewens van die Babiloniese materiaal op Israel oordra<sup>24)</sup>.

Keet verwys ook na die Mistiese interpretasies van bv. Athanasius dat die liedere op die via sacra gesing is; en die van Augustinus dat dit 'n gees-



telike karakter dra, naamlik dat dit gaan om die rig van die hart tot God<sup>25</sup>). Dit is natuurlik duidelik dat dié interpretasie nie geldig is nie: hierdie geestelike karakter kan net sowel op ander Psalms oorgedra word, en los in elk geval nog nie die probleem van die **שִׁיר הַמַּעֲלֹת** op nie.

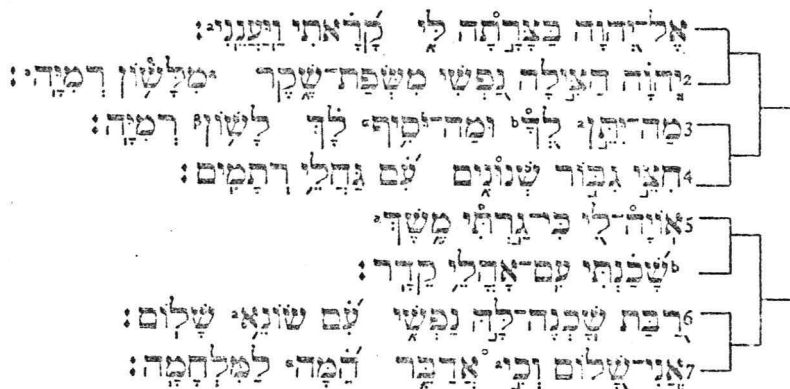
Uit hierdie spektrum van teorië, is dit dus duidelik wat die probleem met die titel **שִׁיר הַמַּעֲלֹת** is. Elke teorie het sowel positiewe as negatiewe aspekte -- die meëste ten minste! Watter teorie is nou die mees geldige? Een ding moet net baie goed besef word, en dit is dat 'n teorie nooit waar of vals is nie. Dit is alleenlik geldig of ongeldig. Twee teorië sou dus teenoor mekaar gehandhaaf kon word, net solank dit nie deur dieselfde persoon gehandhaaf word nie. Met ander woorde, daar kán meer as een van hierdie teorië wees wat elemente van waarheid bevat. So kan die Pelgrimsteorie én die Trappe-teorie tot in 'n sekere mate waarheid bevat. Dit sou ook moontlik wees om die teorië te verbind. Die verklarings is in elk geval teoreties! Die vraag waarmee ons in die volgende hoofstukke sal besig wees, lui dus as volg: Kán struktuur-analitiese eksegetiese lig op hierdie probleem werp? En kan ons deur middel van hierdie metode die aspekte wat in hierdie hoofstuk net oppervlakkig behandel is, beter hanteer?

---

Endnote.      Hoofstuk 2.

1. Die hoofindeling van die teorie en behalwe waar anders aangedui, word H.J. Kraus: Psalmen 1-63, pp.20-22 gebruik.
2. "Rei henlieder" of "Serienlieder". Dit is moeilik om 'n geskikte Afrikaanse woord te kry. Dit beteken eenvoudig 'n reeks liederes.
3. vgl. bv. H.J. Kraus, C.A. Briggs en E.G. Briggs en F.H. Ballard.
4. C.C. Keet, a Study of the Psalms of Ascents, p.8.
5. Ibid.
6. Ibid., p.11.
7. Ibid., p.12.
8. F.H. Ballard: in The Interpreter's Bible IV, p.638.
9. Ibid.
10. C.C. Keet: a.w., p.12; vgl. ook Pss. 122, 132, 134.
11. Ibid., p.3; vgl. ook die voetnoot op die bladsy.
12. C.A. Briggs, E.S. Briggs: the Psalms, p.IXXIX.
13. Ibid.
14. L. Sabourin: the Psalms, p.10.
15. vgl. bv. H. Kraus, H. Gunkel en C. Keet.
16. C.C. Keet: a.w., p.16.

17. C.A. Briggs, E.G. Briggs: a.w., p.IXXIX.
  18. M. Dahood: the Psalms III, p.195.
  19. L.J. Liebreich: the Songs of Ascents and the Priestly Blessing (Journal of Biblical Literature 1955 74, pp.33-36).
  20. L. Sabourin: a.w., p.10.
  21. C.C. Keet: a.w., pp.4-5; Luther, sien C.C.Keet : a.w., pp.5-6.
  22. C.C. Keet: a.w., p.5.
  23. S. Mowinckel: The Psalms in Israel's Worship vgl. hoofstuk V in die eerste deel van sy boek; vgl. ook C.C. Keet: a.w., p.6; I. Eybers: Gods Woord in Mensetaal, p.51.
  24. I.H. Eybers: Gods Woord in Mensetaal, p.52.
  25. C.C. Keet: a.w., p.9.
-

HOOFSTUK 3PSALM 120

Die Metrum van hierdie Psalm is as volg: 3.2; 3.2.2; 3.2.2; 3.2; 3.3; 3.2; 2.2.2<sup>1)</sup>. Hermann Gunkel volg die redaksionele voorstel dat מִלְשׁוֹן רָמָה uitgelaat word<sup>2)</sup>. Die veronderstelling is dat hierdie woorde na analogie van vers 3 in die tweede vers opgeneem is. So vorm verse 1 en 2 'n volmaakte Klaaglied met die Qinatritme: 3.2; 3.2. Briggs maak 'n soortgelyke wysiging en neem יְהוָה in vers 2 in vers 1 b op o.g.v. die versmaat<sup>3)</sup>. Daar bestaan egter geen grond vir enige van hierdie twee voorstelle nie. יְהוָה is die kern-begrip in die eerste twee verse: Tot Hōm word gebid.

Verklaring van struktuur

Die Trappe-ritme is duidelik waarneembaar in hierdie Psalm. Sou mens nou Briggs volg, en יְהוָה in vers 2 uitlaat, dan verswak jy die parallelisme. Mens sou ook meer van die persoonlike afhanklikheid van die digter tot Jahwe prysgee. Dieselfde geld vir die appël in die gebed: sonder om Jahwe direk by die naam aan te spreek, lei tot 'n algemene onpersoonlikheid.

Net so word die parallelisme tussen verse 2 en 3 verswak wanneer 'n mens מִלְשֵׁן רַמְיָהּ uitlaat. Die eintlike idee van die sintetiese parallelisme is dat die begrip in die laaste deel van 'n stige in die daaropvolgende stige opgeneem word<sup>4)</sup>. Sou 'n mens volstaan met die verband tussen מִשְׁפַּחַתְּךָ in vers 2 en לְשׁוֹן רַמְיָהּ in vers 3, staan die vraag nog, afgesien van die verswakking in die parallelisme, of daar enige grond vir so 'n weglating is.

Stiges 1 en 2 verbind o.g.v. יְיָ as die kernbegrip: tot Hom word gebid. Jahwe is die aangesprokene. Die opvallende is egter dat Jahwe in vers 1 in die derde persoon gebruik word, terwyl Hy in vers 2 in die tweede persoon voorkom. Die verklaring hiervoor is egter dat vers 1 'n belydenis is: 'n uitroep van erkenning van Jahwe se verhooring.

Dit is op hierdie punt belangrik om te let op die werkwoordsvorm: קָרָאתִי וַיִּשְׁמַע. Die Imperfektum met wāw konsekutief volg die perfektum op. Die betekenis van hierdie konstruksie is dat dit handeling of gebeure uitdruk wat temporeel of logies volg op pas-genoemde gebeure. Dit dra die betekenis van die Griekse Aoristis: 'n handeling wat in die verlede afgehandel is<sup>5)</sup>. Die vertaling lui dus as volg:

*"In my benoudheid het ek die Here aangeroept, en Hy het my verhoor".*

Die Vormkritiese-analise van Gunkel veronagsaam m.a.w. hierdie grammatikale reël wanneer hy die konstruksie as 'n teenwoordige tyd vertaal<sup>6)</sup>.

Teen die agtergrond van hierdie verklaring, beskou Kraus vers 1 as 'n Danklied<sup>7)</sup>, terwyl Weiser dit as 'n getuienis sien<sup>8)</sup>. By die verklaring van vers 2 is daar by hierdie twee kommentatore egter 'n nuanse-verskil: Kraus verklaar vers 2 as 'n gebed<sup>9)</sup>. Weiser sien die tweede vers steeds as 'n getuienis. Vers 2 begin nie 'n nuwe petisie nie, maar staan steeds in die vorm van 'n getuienis<sup>10)</sup>.

Dahood se verklaring, nl. dat die digter vroeëre antwoorde op sy gebede as 'n bemoediging vir sy huidige gebed oproep<sup>11)</sup>, omvat die verklarings van beide Kraus en Weiser. Vers 1 kán as 'n danklied én as getuienis verklaar word.

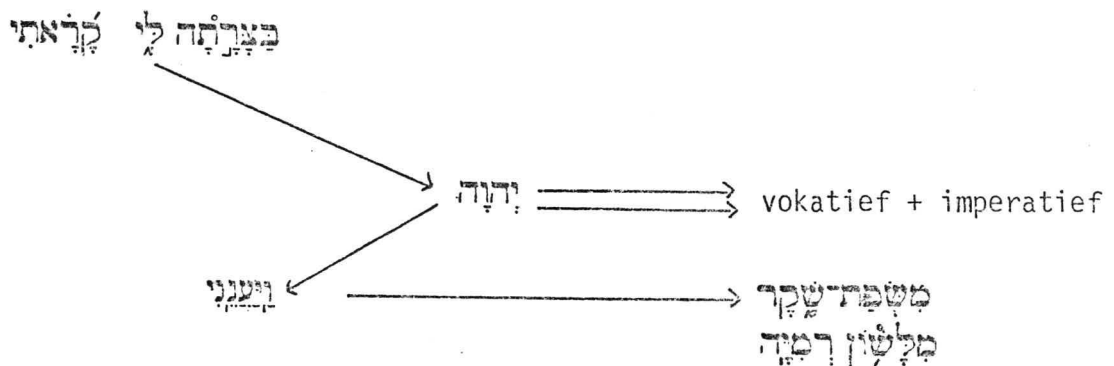


Vers 2 is egter 'n aanroep, 'n gebed tot God. Dit is 'n petisie; nie uit ongeloof nie, maar juis uit geloof: uit ervaring van Jahwe se verhooring (: 1).

Verse 1 en 2 verbind verder a.g.v. die eerste persoon enkelvoud as subjek van die gebed. Hierdie verse het die karakter van 'n Klaaglied van die Enkeling, maar dit kon in die liturgie gebruik geword het waar die "Ek" die volk verteenwoordig<sup>12)</sup>.

**בְּצַרְתָּהּ** in vers 1 en **מִשְׁפַּת־שָׁקָר** en **מִלְשֵׁן רָמָה** hou verband met mekaar in die sin dat, waar die digter in die verlede deur Jahwe van sy **בְּצַרְתָּהּ** verlos is, hy nou bid om van sy nuwe benoudheid, **מִשְׁפַּת־שָׁקָר** en **מִלְשֵׁן רָמָה** verlos te word. In die woorde van Dahood: o.g.v. die bemoediging in vers 1, waar die digter van sy benoudheid verlos is, kan hy nou bid om verlossing.

Struktureel sou 'n mens die verband tussen verse 1 en 2 as volg kon aandui:

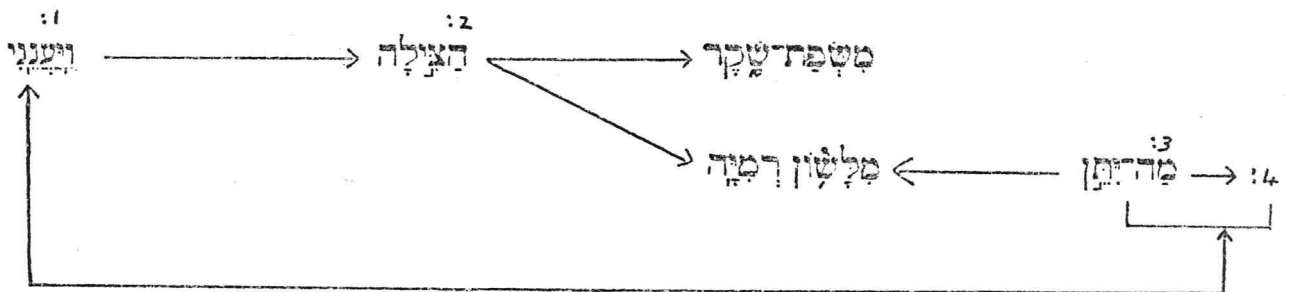


Die grond waarop die gebed tot Jahwe kom, is die vertrouwe op Jahwe self<sup>13)</sup>.

Jahwe wat verhoor het; tot Hom kom die oproep om te red.

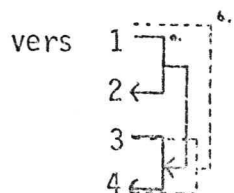
Stiges 3 en 4 verbind o.g.v. die feit dat stige 4 'n antwoord bied op die retoriese vraag in stige 3<sup>14</sup>). Die verband tussen stige 3 en 4 word stilisties ingekleur deur die assonansie in יָמִין (3 a) en יָמִי (4 a), en die omgekeerde assonansie in (3 a) יָמִי en יָמִין (4). Die voorstel van Dahood dat מָה 'n uitroep inlei - eerder as 'n vraag word gerugsteun deur die dubbele werking van עַם met 'n vergelykende betekenis<sup>15</sup>). עַם kry die betekenis van: "soos" en word veronderstel in vers 4 a voor הָיָה<sup>16</sup>). Deur מָה met "hoe" te vertaal, en עַם as 'n vergelyking te verklaar, vorm stiges 3 en 4 'n modale vraag en antwoord<sup>17</sup>). So word Weiser se verklaring as óf verse 1 en 2 'n getuienis is, bevestig. Dit maak nie saak of vers 1 as 'n Danklied (Kraus) verklaar word, of as 'n getuienis (Weiser) nie; die feit bly staan: Psalm 120: 1 - 4 dra 'n vertrouens-element. En hierdie vertroue is gegrond op Jahwe: verse 1 en 2. In vers 3 is Hy die Subjek. Hiermee is die verband tussen stiges 1/2 en 3/4 alreeds bewys. Vanuit die vertroue op Jahwe, volg nou 'n reaksie op die vyand se gespot<sup>18</sup>). Hierdie verband word ook deur die sintetiese parallelisme versterk:

vertroue → gebed : saak ← wraaklied.



Die hele gebed word omsluit deur die vertrouens-element. Die reaksie is op die eerste vers gebaseer: Jahwe wat verhoor het, sal weer in hierdie geval.

Struktureel kan verse 1 - 4 ook as volg vertoon.



a: sintetiese parallelisme

b: omsluiting of ringskomposisie

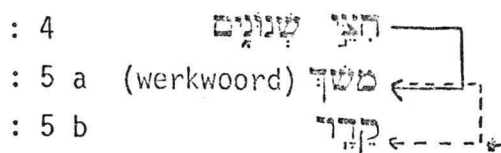
Die gebed is in die vertrouens-getuienis ingebed.

Stiges 5 a en 5 b lei die eintlike klag in. Hier het **כִּי** dieselfde funksie as **עַם** in die vorige vers <sup>19)</sup>, sodat die vers as volg vertoon:



**כִּי** word in vers 5 b veronderstel. Dieselfde geld vir **עַם**, wat voor **גִּרְתִּי** veronderstel word. So vorm stiges 5 a en 5 b 'n hegte verband <sup>20)</sup>. Hier is die Trappe-ritme net so duidelik waarneembaar: sintetiese parallelisme.

Die verband tussen stiges 3/4 en 5 a/5 b is duidelik: Dié klag volg na die vertrouens-uitspraak. In die geheel gesien, is dit tog duidelik dat daar 'n verband is tussen **לִשְׁנֵי דַמָּה** (3 b) en **מִשֶּׁךְ** en **קָדָר** (5). Die probleem met hierdie verband is egter die vorm wat dit aanneem. **מִשֶּׁךְ** staan in die kruks van hierdie probleem: Briggs verklaar **מִשֶּׁךְ** o.g.v. die redaksionele opmerking as 'n aktiewe Deelwoord. M.a.w. as 'n werkwoord, afgelei van die stam: **מִשָּׂא**. N.a.v. Job. 28 : 18, waar **מִשָּׂא** op 'n "drawing up in fishing" <sup>21)</sup> dui, stel Briggs voor dat dit hier die betekenis dra van die span van 'n pyl in 'n boog en verbind vers 5 : Meseg direk aan **הֵצִי גִבּוֹר שְׁנֵימָה** in vers 4. Alhoewel die Trappe-ritme bewaar word, (vertoef en woon in 5 a/b) is die verband tussen stige 4 en 5 a te sterk, miskien geforseerd.



\* op grond van **גִּרְתִּי** en **שְׂכָנִי**

Afgesien van die feit dat Briggs hom daaraan skuldig maak dat hy vanuit die Etimologie, en buite om die konteks werk, veroorsaak hierdie patroon 'n versteuring in die trappe-ritme. (Meseg, Kedar en woon). Net so kan die verklaring van Kimchi nie aanvaar word nie<sup>22</sup>). Hy vertaal מִשָּׁךְ met "to draw, to extend" en vers 5 a lui as volg: "for I have sojourned for a long time.....".

Deur beide Briggs en Kimchi word die verband tussen Meseg en Kedar veronagsaam.

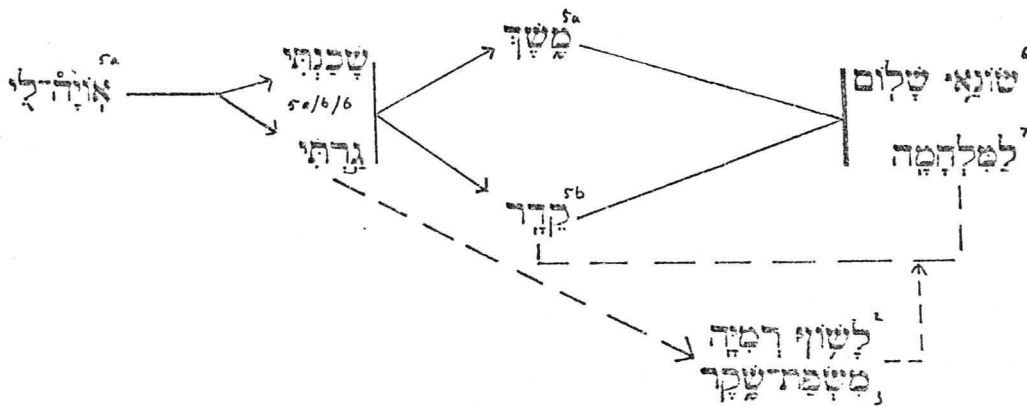
מִשָּׁךְ staan in Job 28 : 18 in 'n konstruktus vorm. Hier staan dit selfstandig<sup>23</sup>). Dit kan aanvaar word dat die digter doelbewus Meseg en Kedar naas mekaar stel. Hierdie naasmekaarstelling word versterk deur die gebruik van twee verskillende werkwoorde, wat eintlik dieselfde beteken: גִּרְתִּי en שָׁכַנְתִּי (5).

'n Verdere motivering vir die letterlike verklaring van Meseg, is die breuk wat אֱלֹהֵי-לִי tussen stiges 3/4 en 5 - 8 veroorsaak. Daar is 'n daadwerklike breuk tussen verse 1 - 4 en 5 - 7. Terwyl verse 1 - 4 'n vertrouens-uitspraak en 'n gebed is, volg in verse 5 - 7 nou die klaaglied. אֱלֹהֵי-לִי kan net so goed geld vir vers 6 en indirek vir vers 7.

Naas die skeiding wat אֱלֹהֵי in die struktuur bring, is daar ook 'n inhoudsverandering. Verse 1 - 4 handel oor die bedrieglike tonge; verse 5 - 7 handel oor die betrokkenheid van die digter by hierdie bedrieglike tonge.

Stiges 6 en 7 verbind op grond van die volgende: שָׁלוֹם (6) en (7); שׁוּנָא (6) en לְמַלְחָמָה (7) vorm 'n antitese. Die digter bevind homself in 'n bedreiging van sy vyande. Verse 5 - 7 vorm 'n eenheid: Dit is 'n klaaglied waarin die digter sy betrokkenheid met sy vyande beklaag. Baie treffend word גִּרְתִּי מִסָּךְ en שָׁכַנְתִּי קָדָר (5) deur שָׁכַנְתִּי עִם שׁוּנָא שָׁלוֹם (6) en לְמַלְחָמָה (7) gekwalifiseer:

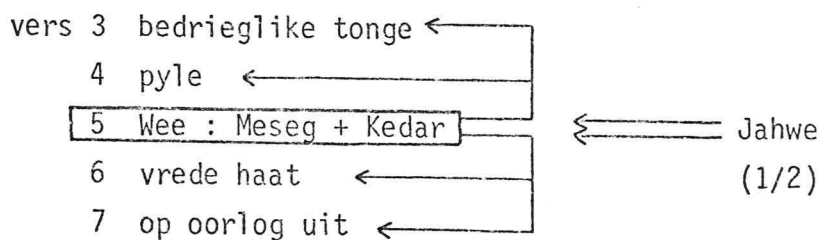




Die verband tussen die gebed in vers 2 en die klaaglied van 5 - 7 is heel duidelik.

Vers 5 is om twee redes die kruks van hierdie Psalm: 1) die skeiding wat אֲנִי bring; 2) Gebed (2) vanuit die vertroue in 1 - 4 gaan oor in 'n klaaglied (5 - 7).

אֲנִי is die kernwoord in hierdie Psalm:



### Gattung

Vanuit die struktuur-analise is dit alreeds duidelik dat Ps. 120 'n Klaaglied van 'n Enkeling is. Die eerste persoonsvorm is oorheersend - veral in die klag self. Die elemente van so 'n klaaglied is, met die uitsondering van die lof tot Jahwe<sup>24)</sup>, teenwoordig nl., die Aanroep, klag<sup>25)</sup>, gebed, die wens teen die vyand waar Jahwe die Subjek van 'n straf-handeling sal wees<sup>26)</sup>, en ook die gebruik van die aanspreek van Jahwe in die derde persoon as die vertrouwensmotief.

Diakroniese aspekte

Ons kan aanvaar dat Psalm 120 'n Egte, suiwer bewaarde klaaglied is, wat in die kultus gebruik word. Selfs Seybold verklaar dit moeilik om te onderskei tussen die grondteks en die redaksioneelverwerkte teks<sup>27)</sup>.

Konklusie

Watter kritiek daar ook al mag bestaan teen Gunkel se Gattungen-indeling<sup>28)</sup>, blyk dit tog deur die struktuur-analise net so duidelik dat hierdie Psalm 'n klaaglied is. Meseg en Kedar kan op verskillende maniere verklaar word. Die interpretasie wat gevolg sal word, sal bepaal of die lied gesing is op die tog vanuit die ballingskap, of bloot op 'n pelgrimstog na Jerusalem.

As Meseg en Kedar twee geografiese Lokaliteite verteenwoordig<sup>29)</sup>, dan is die Ballingskapsteorie geldig. As Meseg n.a.v. Ps. 126 : 6 die betekenis dra van 'n uitstrooi van saad uit 'n sak<sup>30)</sup>, dan kan dit dui op die Diaspora. Maar in Ps. 126 : 6 staan Meseg weer eens in 'n konstruktus-vorm. Meseg verteenwoordig dus hier wel 'n plek.

Word Meseg en Kedar as metafore geïnterpreteer, 'n "geestelike diaspora"; of selfs as afvallige Israelite<sup>31)</sup>, dan word die Pelgrimsteorie bevestig.

'n Interessante interpretasie is dié van Josef ben Gurion<sup>32)</sup>: Meseg verteenwoordig volgens hom die kinders van Jafet wat 'n geloofs-volk was en histories bekend gestaan het as die koninkryk van Edom. Kedar verteenwoordig die koninkryk van Ismael<sup>33)</sup>. M.a.w., hier het ons met twee koninkryke te doen wat noue verbande met Israel gehad het<sup>34)</sup>.

Die perfektums van die klaaglied laat dit egter voorkom of die lied ná die ballingskap gesing is (vers 5 + 6). Die pelgrims kan dit sing uit blydskap dat hulle na die Heiligdom mag keer. Met die klag in die geheue kom hulle met blydskap en vreugde na Jerusalem<sup>35)</sup>. Aan die ander kant kan אֲדָמָה in vers 7 net die teenoorgestelde effek hê.

Hoewel die trappe-ritme aanwesig is, bewys dit insigself as teorie nog nie die rede vir die opneem van hierdie Psalm in die bundel van Bedevaartsliedere nie. Daar sal eers met die ander Psalms in hierdie groep vergelyk moet word om enigsins bewyse te kry.

Die struktuur-analise self laat ons met twee alternatiewe: ballingslied en Pelgrimslied. Dit kan immers wees dat die Psalm sy oorsprong in die terugkeer uit die Ballingskap gehad het, maar nou as liturgiese lied op die Pelgrimstog gesingkan word. Dán sal geestelike vyandelikheid (Briggs en Weiser) ook hiër bedoel kon gewees het. Vyande kon m.a.w. selfs die afvallige Israeltiete beteken het.

---

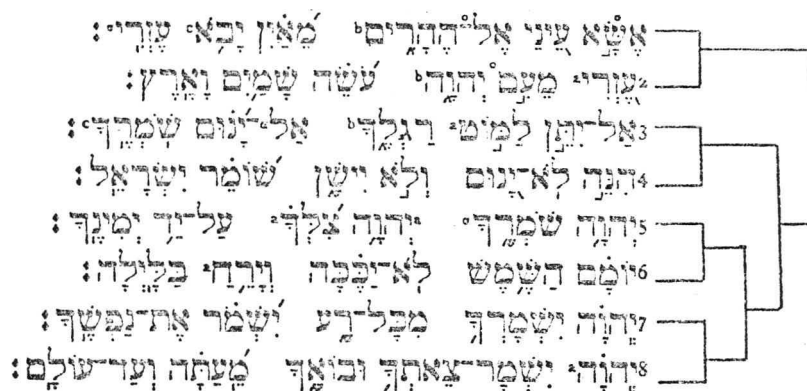
Endnote.      Hoofstuk 3

1. H.J. Kraus: Psalmen, Teilband II, p.830.
2. H. Gunkel: Die Psalmen pp.536 e.v. (Kom.)
3. C.A. Briggs; E.G. Briggs: The Book of Psalms, Vol. II, p.444.
4. B. Gemser: Hebreeuse Spraakkuns, p.265.
5. E. Kautz: Genenius' Hebrew Grammar, par. III a, p.326; A. Weiser: The Psalms, p. 742.
6. Gunkel en Briggs verklaar hierdie konstruksie as 'n Emfatiese Teenwoordige tyd.
7. H.J. Kraus: a.w., p.831.
8. A. Weiser: a.w., p.742.
9. H.J. Kraus: a.w. p.831.
10. A. Weiser: The Psalms, p.742.
11. M. Dahood: Psalms III, p.195.
12. D. Kimchi: Commentary on Psalms CXX - CL, p.7; C.A. Briggs en E.G. Briggs: a.w., p.444.
13. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.232.
14. A. Weiser: a.w., p.743.
15. M. Dahood: a.w., p.196.
16. M.Dahood: Ibid; F. Brown, S. Driver, C.A. Briggs: Hebrew and English Lexicon. p.768; vgl. Pss. 28 : 1 en 143 : 2.



17. M. Dahood: a.w., p.196; E. Kautz: a.w., par. 148, p.471.
18. J. Kraus: a.w., p.831.
19. M. Dahood: a.w., p.197.
20. Ibid.
21. C.A. Briggs, E.G. Briggs: a.w., p.457.
22. D. Kimchi: a.w., p.3.
23. Lisowski toon aan dat Meseg op verskillende plekke selfstandig voorkom as 'n Eienaam, - of met tye in samehang met Tubal.
24. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen. p.262.
25. Ibid., pp.212 e.v.
26. Ibid., pp.224 e.v.
27. K. Seybold: Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen (Z.A.W. 91 ('79), p.254; K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.34.
28. I.H. Eybers: Gods Woord in Mensetaal, pp.29, 31.
29. H. Gunkel: Psalm-Kommentaar, pp.536 e.v.
30. Sien Briggs op hierdie vers.
31. Ibid.
32. D. Kimchi: a.w., p.7; vgl. ook Genesis 10 : 2.
33. Genesis 25 :13; 1 Kronieke 1 : 29.

34. Edom/Esau; Ismael en Hager: vgl. J.D. Douglas (Red.): The New Bible Dictionary.
  35. H.J. Kraus: a.w., p.832.
-

HOOFSTUK 4PSALM 121

Die Metrum van Ps. 121 is as volg: <sup>3 3</sup> . ; 3.3; 3.2; 2.2.2; 2.2.2; 3.2; 3.2; 2.2.2<sup>1)</sup>.

Die Trappe-ritme kom in hierdie Psalm geweldig sterk na vore. Nog sterker as in Ps. 120 word die eenheid van die Psalm bewaar. Waar in Ps. 120 : 5 'n duidelike skeiding waarneembaar is, en die struktuur daardie skeiding aantoon, vertoon Ps. 121 'n duidelike eenheid.

Die Psalm is in die vorm van 'n Dialoog geskryf: Vers 1 is 'n vraag, en die res van die Psalm 'n antwoord op hierdie vraag. Die probleem is egter tweërlei: Enersyds kan die Psalm 'n dialoog tussen twee persone wees, andersyds kan dit 'n meditasie wees: 'n twee-gesprek in die gedagtes van die digter.

Briggs verander עֹרִי na die onbepaalde עֹר sodat vers 1 'n vraag deur 'n sekere persoon is, terwyl vers 2 'n antwoord van 'n ander persoon is<sup>2)</sup>. Om die karakter van 'n tweegesprek te behou beklemtoon hy die Jussief in vers 3 en verander רַגְלִי na תְּרַגֵּל :

*"May He not suffer (my) foot to be moved, (and) may He that keepeth (me) not slumber".*

Verse 1 en 3 is m.a.w. 'n eerste persoon, terwyl verse 2 en 4 'n tweede persoon is. Maar die Jussief word hier gebruik as 'n oortuiging dat iets nie sal gebeur nie(לֹא). Die Jussief dra ook die betekenis van die imperfektum:

*"He will not slumber"*<sup>3)</sup>

Vers 3 kan dan as volg vertaal word:

*"Hy sal jou voet nie laat wankel nie; jou bewaarder sal nie sluimer nie".*

Die voorstel van Briggs om die Jussief te behou, sowel as om die suffikse van die naamwoord te wysig het dus nie grond nie. Dieselfde geld vir die voorstel van Gunkel en Schmidt om die redaksionele voorstel: עֹרִי te gebruik<sup>4)</sup>.

O.g.v. Ps. 20 : 3 waar die prominale suffiks aan die naamwoord verbind is, stel Dahood voor dat עֹרִי hier 'n Datief-funksie het:

*"whence will help come to me?"*<sup>5)</sup>

יָבֵא het 'n dubbele funksie wat beteken dat dit in vers 2 opgeneem word voor עֹרִי<sup>6)</sup>. Dahood kom egter nie weg van die probleem met עֹרִי in vers 2 nie en vertaal"

*"My help will come ....."*<sup>7)</sup>

Kraus vertaal die konstruksie van Dahood die beste:

"Woher kommt mir hilfe?

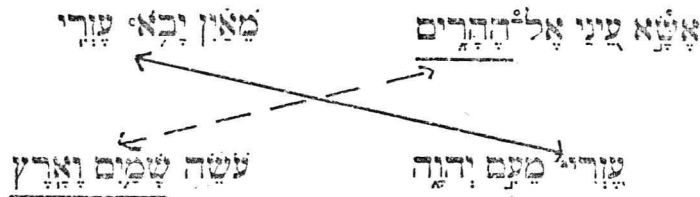
hilfe kommt mir von Jahwe,"

Die datiewe gebruik van die suffiks aan die naamwoord word hier die beste geïllustreer. Dieselfde geld vir die dubbele werking van die werkwoord.

Dit kán egter moontlik wees dat עֲזָרִי na analogie van vers 1 gebruik word en dat dit eintlik 'n onbepaalde betekenis dra: עֲזָרִי<sup>8)</sup>. Maar in beide gevalle is dit moontlik dat by verse 1 en 2 verskillende persone aan die woord is. Moontlik kan verse 2 - 8 'n reaksie van 'n koor op die individuele vraag wees. Dit bly egter hoogstens 'n moontlikheid.

### Verklaring van die Struktuur

Die struktuur-analise bevestig hierdie voorstel. Verse 1 en 2 vorm blykbaar 'n eenheid o.g.v. עֲזָרִי, מִמֶּנּוּ en מִיָּמֶנּוּ die semi-chiasme in verse 1 en 2<sup>9)</sup>:



Let op hoe stilisties die digter te werk gaan met אֲשָׁא ↔ עֲשֵׂה om die verskillende handelinge uit te druk. Die werke van Jahwe staan as antwoord op die soekende daad van die mens. מִיָּמֶנּוּ verbind indirek met שְׂמִיךְ: en אֶרֶץ: Die berge hou vir die digter 'n bedreiging in; hy word met verwondering vervul voor hul grootheid. Hierteenoor staan Jahwe as die Skepper. Nie net van die berge nie, maar van die ganse skepping: hemel en aarde. Treffend vorm מִמֶּנּוּ en מִיָּמֶנּוּ 'n chiasme: Van waar kom my hulp? Van Jahwe!

In hierdie Chiasme is dit duidelik waarom dit moontlik is dat die eerste persoon suffiks in vers 2 opgeneem is: na analogie van vers 1. Om hierdie stilistiese karakter van verse 1 en 2 te versterk het beide stiges 'n 3; 3 metrum<sup>10)</sup>.

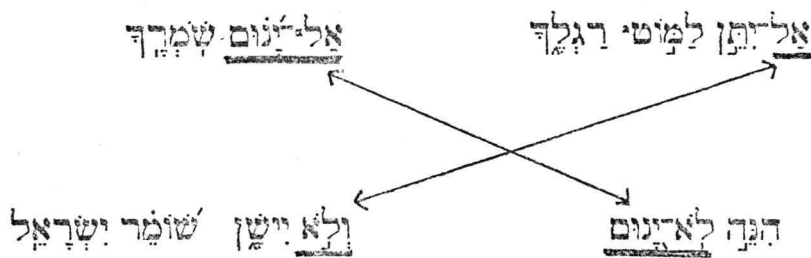
Hierdie komplekse verbondenheid tussen verse 1 en 2 steun die trappe-ritmeteorie. Dit is egter nie te sê dat die twee verse in 'n struktuur nie geskei mag word nie. In die praktyk kan dit steeds moontlik wees dat vers 2 - 8



'n reaksie op die vraag in vers 1 is, Die Subjek van die handeling in hierdie Psalm is Jahwe. En hierdie Subjek word in vers 2 opgeneem. Jahwe staan prominent uit in die chiasme van vers 1 en 2. Daarom hou vers 2 direk verband met verse 3 en 4, waar Jahwe as Subjek veronderstel word. Dit is juis na analogie van Jahwe in vers 2 dat in verse 3 en 4 bloot van "Hy" gepraat word; of van 'n ongekwalfiseerde Bewaarder. Eers in vers 5 word hierdie Bewaarder gekwalfiseer as Jahwe.

Verse 3 en 4 verbind o.g.v. die volgende: die derde persoon manlik enkelvoude in יָשָׁן , יָנוּם , יָתֵן <sup>11)</sup>. Jahwe is die Subjek hier aan die handel- ing.

Weer eens vorm hierdie verse 'n semi-chiasme <sup>12)</sup>:



Net soos in die geval van verse 1 en 2 vorm hierdie verse 'n sintetiese parallelisme in die vorm van 'n chiasme. Die negatiewe word geweldig versterk:

אֵל met die Jussief dra die betekenis van 'n oortuiging. Om hierdie oortuiging nog meer emfaties te laat uitstaan, word die intensiewe לֹא in vers 4 gebruik: Nog sterker as אֵל met die Jussief <sup>13)</sup>. Die digter kleur hierdie intensiewe oortuiging van Jahwe se bewaring stilisties in:



Die i -, ē-, a- en o/u klanke word liniêr geplaas in dieselfde chiastiese samestelling. Hierby kom nog die doeltreffende effek van die wisseling tussen אֵל en אֱלֹהִים. Dit alles maak deel uit van 'n stilistiese uitbeelding van die vertrouwe in Jahwe as die Bewaarder. Om dit nog meer emfaties te laat uitstaan, word die אֱלֹהִים-konstruksie met יְהוָה voorafgegaan: 'n oproep tot aandag. Vers 4 is geweldig sterk in betekenis. Na die oproep tot aandag kom die אֱלֹהִים plus die imperfektum-konstruksie voor. אֱלֹהִים word veral gebruik om die goddelike geboorte te bekragtig<sup>14</sup>). Hier dra dit dieselfde krag as in die 10 geboorte - net in 'n ander verband. Alhoewel vers 3 nie 'n wens in die sin van 'n twyfelagtigheid is nie (Briggs), bly dit tog 'n wens: 'n hoop gevul met vertrouwe. Eintlik 'n geloofsuitroep. In vers 4 bevestig dieselfde persoon die sekerheid van hierdie wens.

Verse 5 en 6 verbind o.g.v. die volgende: Vers 6 volg logies op אֱלֹהִים. אֱלֹהִים verbind liniêr met אֱלֹהִים as subjek van die handeling.

Verse 7 en 8 verbind o.g.v. die tweede persoon prenominaal suffikse: יְהוָה, וְיִשְׁמְרֶהָ, וְיִשְׁמְרֶהָ, en וְיִשְׁמְרֶהָ. Die Subjek יְהוָה met die werkwoord staan in beide verse voorop om klem te dra. Die liniêre parallelle<sup>15</sup>) tussen וְיִשְׁמְרֶהָ en וְיִשְׁמְרֶהָ hou verband met mekaar in die sin dat beide 'n onbepaalde en 'n onbepaalde betekenis dra: Jahwe bewaar tot in die oneindigheid.

Verse 5 tot 8 vorm 'n geheel.

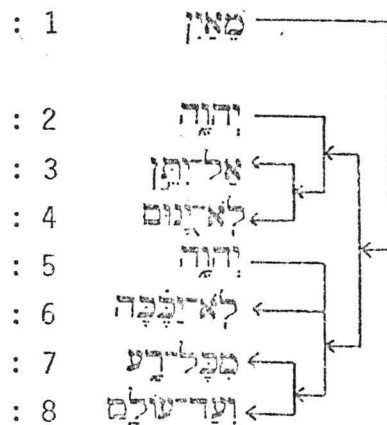
Jahwe vertoon emfaties deurdat Hy in vers 5, 7 en 8 voorop staan. Jahwe is die Subjek van hierdie vier verse. Die werkwoord שָׁמַר staan in elke geval, verbind met die subjek, voorop; met die uitsondering van vers 7 b wat om 'n emfatiese rede herhaal word. Die verhouding tussen die Subjek van die bewaring en die objek daarvan is in verse 5 tot 8 meer persoonlik. Die tweede persoon suffikse staan in direkte verbinding met die Subjek-werkwoord-konstruksie.

Dit is op hierdie stadium nodig om daarop te let dat daar by vers 5 'n effense skeiding voorkom. Afgesien van die eenheid tussen verse 5 tot 8 veroorsaak die skielike vooropstelling van Jahwe 'n breuk. In verse 2 tot 4 word in

meer algemene terme van die Bewaarder gepraat. Jahwe in vers 2 word telkens veronderstel. Vers 3 dra nog 'n universele karakter: Die Bewaarder, terwyl vers 4 'n intiemer karakter dra: Israel se Bewaarder. Dan skielik in vers 5 staan Jahwe voorop; en dra die volgende vier verse 'n persoonlike karakter: jou Bewaarder. Maar hier direk verbind aan Jahwe as Subjek - anders as in die vorige drie verse waar Jahwe in vers 2 telkens veronderstel word. Die Bewaarder word nou gekwalifiseer en direk geïdentifiseer. Vers 5 neem m.a.w. Jahwe in vers 2 op en beklemtoon dit. Terwyl die verhouding tussen Subjek en objek meer persoonlik word, word die terrein van die bewaring meer algemeen en wyer:

- vers 5 : jou bewaarder/Skaduwee
- 6 : dag en nag
- 7 : elke onheil
- 8 : uitgang en ingang
- : vir ewig

Die struktuur-analise van Psalm 121 sal dan as volg vertoon:



Die trappe-ritme word nie hierdeur verwerp nie. Die mikro-struktuur vertoon steeds 'n trappe-ritme. Dit is slegs by die makro-struktuur dat vers 5 meer prominent vertoon en die skeiding tussen vers 1 en 2 tot 8 duideliker waarneembaar is. Hierdeur word die eenheid tussen verse 2 tot 8 ook bevestig: die Subjek is Jahwe. Waarvan is Hy Subjek? van die Bewaring : verse 3, 4, 5, 7 en 8.

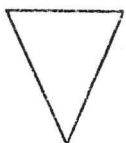
T.o.v. die Gattung van Psalm 121 is dit duidelik dat dit 'n "individuele vertrouenslied" is<sup>16)</sup>. Vers 2 tot 8 is 'n vertrouenslied as 'n antwoord op die vraag in vers 1. Dit word selfs verklaar asof dit 'n Priester se antwoord is<sup>17)</sup>.

Wat die inhoud betref kan dit nou duidelik genoeg aanvaar word dat hier 'n vraag gevra word deur iemand wat op die punt staan om op 'n pelgrimstog na Jerusalem te vertrek. Die berge in vers 1 kan op twee maniere geïnterpreteer word: of dit dui op die berg as woonplek van die gode, en dus van Jahwe<sup>18)</sup>, of dit kan dui op die fisieke berge - die pad waarlangs die Pelgrim moet loop<sup>19)</sup>. In hierdie konteks is dit meer korrek om die tweede interpretasie te volg<sup>20)</sup>. Die Pelgrim is op die punt om hierdie gevaarlike berge te trotseer om na Jerusalem te gaan.

Verse 2 tot 8 is 'n antwoord van 'n Priester<sup>21)</sup>. Jahwe is die bron van hulp. Hy beskik oor die weg van die Pelgrim; oor die berge, want hy het die hele Skepping gemaak: hemel en aarde. Verse 3 tot 4 is 'n negatiewe antwoord, terwyl verse 5 tot 8 'n positiewe antwoord is<sup>22)</sup>. Moontlik word Jahwe polemies met die vrugbaarheidsgode vergelyk: waar hulle jaarliks sterwe en herlewe, sluimer of slaap Jahwe nooit<sup>23)</sup>. Vers 6 kan ook op twee maniere geïnterpreteer word: of die sonsteek en maansteek dui op oorsake van siektes, of die son en maan is bloot uitdrukkings van hoe Jahwe die Pelgrim in die dag sowel as in die donker nag bewaar. In Palestina word inderdaad tot vandag toe nog geglo dat die son en maan oorsake van siektes is<sup>24)</sup>.

**וְאַתָּה** beteken hier nie siel nie, maar wel "jou". Dit is bloot 'n poëtiese uitdrukkingsvorm vir die "hele mens"<sup>25)</sup>.

Die grafiese voorstelling van verse 2 tot 7 lyk as volg:



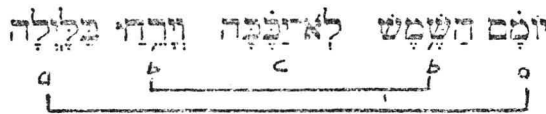
*Algemeen: Jahwe is Skepper en onderhouer.*

: 4 : Jahwe is Israel se onderhouer

: 5 - 8 : Jahwe is die enkeling se onderhouer<sup>26)</sup>.



Die Psalm begin dus heel algemeen, kring nouer deur Israel, Jahwe se volk, tot met die Enkeling. Deur hierdie struktuur heen word die feit van Jahwe se bewaring telkens in stilistiese tegnieke beskryf. So byvoorbeeld bou vers 6 op vers 5 verdere deur die  $\text{עֲלֵךְ}$  te kwalifiseer. Om dit te doen stel die digter 'n simmetriese chiasme saam<sup>27)</sup>;



Alles dra by tot die geheel van die vertrouenslied van die priester (?) as 'n antwoord op die individu se vraag.

Tradisie - histories gesien, word in Psalm 121 gesing van Jahwe as die Skepper en onderhouer. As Skepper bewaar Hy Sy skepping. Hy bewaar sy volk Israel. Deur hierdie bewaring van Sy volk, vind die individu sy persoonlike vertrouwe in Jahwe - oppad na Jerusalem<sup>29)</sup>.

Vanuit die Redaksie-analitiese oord word verklaar dat verse 4 en die veralgemeende vers 7 aan 'n redaksionele verwerking toegeskryf moet word<sup>29)</sup>. Die struktuur-analise wys egter op die eenheid van al die verse in 'n geheel.

### Konklusie

Kraus som die Psalm as volg op:

"Die feierliche und förmliche Erteilung des Segens und Heilszuspruchs in 3 - 8 gibt der Vermutung den Vorrang; dass Ps. 121 ein kultisches Wechselgespräch Zwischen einem Wallfahrer und einem Priester enthält"<sup>30)</sup>.

Terwyl Kraus die afskeid vanaf die heilige stad verkies, stel Weiser voor dat dit eerder aan die begin van die tog ná Jerusalem is<sup>31)</sup>.



Alhoewel Weiser hier aan twee individuele sprekers dink, kan 'n mens tog aanneem dat die Psalm in sy liturgiese gebruik as Pelgrimslied 'n reaksie van 'n koor op 'n sololied (vers 1) kon gewees het. M.a.w. 'n soort beurtsang.

Die "son" en "maan" in vers 6 kan dui op die tyd wat die Pelgrim sal deurmaak op sy pad na Jerusalem. Net so wys "uitgang" en "ingang" in vers 8 moontlik op die besoek aan die Heilige Stad en terugkeer daarvandaan<sup>32)</sup>. Dit is die betekenis van hierdie Psalm: die trappe-ritme is sigbaar, maar dit is nog geensins 'n verklaring van die plek van Psalm 121 in die Bedevaartsliedere nie. Dié Psalm beveel homself aan as 'n Pelgrimslied.

---

Endnote.      Hoofstuk 4.

1. W.S. Prinsloo: Psalm 121: 'n Triomflied van vertroue (Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, Mrt. 1980 DL XXI, nr. 2, p.163);  
H. Gunkel: Psalm-Kommentaar.
2. C.A. Briggs; E.G. Briggs: the Book of Psalms, Vol. II, p.446.
3. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, Par. 107. p.317.
4. H. Gunkel: Psalm-Kommentaar, pp. 539 e.v.; vgl. ook H.J. Kraus se kommentaar op die Psalms.
5. M. Dahood: Psalms III, p.200.
6. Ibid.
7. Ibid., p.199.
8. C.A. Briggs; E.G. Briggs: a.w., p.448.
9. P. van der Lugt: Strofische structuren in de bijbelshebreewse poëzie, p.401.
10. W.S. Prinsloo: a.w., p.164.
11. Ibid.
12. P. van der Lugt: a.w., p.401.
13. E. Kautz: a.w., par. 152, p.478.
14. Ibid., par. 107 O, p.317.
15. W.S. Prinsloo: a.w., p.164.

16. Ibid., p.167; L. Sabourin: the Psalms, p.265.
  17. H.J. Kraus: Psalmen, Teilband II, p.834; A. Weiser: the Psalms, p.746.
  18. C.A. Briggs, E.G. Briggs: a.w., p.446; M. Dahood: a.w., p.200.
  19. A. Weiser: a.w., p.746.
  20. L. Sabourin: The Psalms, p.276.
  21. H.J. Kraus: a.w.; A. Weiser: a.w.
  22. W.S. Prinsloo: a.w., p.166.
  23. Ibid.
  24. C.A. Briggs, E.G. Briggs: a.w., p.447; A. Weiser: a.w., p.749.
  25. Briggs: Ibid.
  26. H.J. Kraus: a.w., p.837; W.S. Prinsloo: a.w., p.168.
  27. W.S. Prinsloo: a.w., p.167; M. Dahood: a.w., p.202.
  28. W.S. Prinsloo: a.w., p.166.
  29. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.33; K. Seybold: Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen (Z.A.W. 91 ('79), p.252).
  30. H.J. Kraus: a.w., p.35.
  31. A. Weiser: a.w., p.745; K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.56.
  32. H.J. Kraus: a.w., p.837.
-

## HOOFSTUK 5

PSALM 122

שְׁמַחְתִּי בְּאֶמְרֵי: לִי בֵּית יְהוָה נִלְךְ:   
 2 עֲמֻדֹת דָּוִן רִגְלֵינוּ בְּשַׁעְרֵיךָ יְרוּשָׁלַם:   
 3 יְרוּשָׁלַם הַבְנוּיָה כְּעִיר שִׁוְכָהּ-לָהּ יְהוָה:   
 4 יִשְׁעִים עָלֶיךָ שְׁבָטִים שְׁבָטֵיךָ   
 5 עָרֹת לְיִשְׂרָאֵל לְהִזְדָּוֶת לְשֵׁם יְהוָה:   
 6 שְׂאֵלֵךְ שְׁלֹם יְרוּשָׁלַם יִשְׁלֹךְ אֶתְּךָ:   
 7 יְהִי שְׁלֹם כְּחֵלְךָ שְׁלֹם בְּאֵין מִתְּךָ:   
 8 לְמַעַן אֶתְּךָ אֶתְּךָ-נָא שְׁלֹם כֶּךָ:   
 9 לְמַעַן בֵּית יְהוָה אֱלֹהֵינוּ אֶבְקֶשׁה כִּיב לֶךְ:

Die metrum van hierdie Psalm is as volg: 3.2; 3.2; 3.2; 3.2; 3.2; 2.2.2; 3.2; 3.2; 3.2; 3.2<sup>1)</sup>. Die Psalm het 'n uiters reëlmatige metrum met die uitsondering van vers 5. Briggs verklaar vers 5 as 'n historiese kantaantekening en laat dit uit die Psalm<sup>2)</sup>. Mens moet jouself net daarvan vergewis dat Briggs onder die kritiek staan dat hy 'n teks emendeer "ten einde 'n simmetriese strofepou te verseker"<sup>3)</sup>.

Daar is egter geen gronde vir sō 'n emendering in hierdie geval nie. Die struktuur-analise sal ook die belangrikheid van vers 5 in hierdie Psalm bevestig.

Verklaring van die struktuur

Vers 4 a en b verbind heel logies: עָרֹת volg direk op vers 4 a as 'n verklaring van die optrek van die stamme. Vers 4 b is die rede vir die Pelgrimstog na Jerusalem. Hier kleur die digter die konstruksie stilisties in om die eenheid en geheel van die Psalm uit te beeld:

Let op die assonansie van die s-klanke in שָׁשׁ (4 a) en לָשׁ (4 b): Waarheen die stamme optrek. Waarom? Om die Naam (שֵׁם) van Jahwe te loof. Die s-klanke dra by tot 'n geheel van komponente wat sō saamgestel is om hierdie rede vir die Pelgrimstog te illustreer. Hierdie s-klank-asonansie word aangevul deur שְׁבִימִים שְׁבִימִים (4 a) en יִשְׂרָאֵל (4 b) om die intensiwiteit van vers 4 te versterk. Effektief is ook die gebruik van die l-klanke: die rede vir die opkoms na Jerusalem (עָלֵי (4 a)) word in vers 4 b in 'n stilistiese vorm verstrekk d.m.v. die alliterasie in עָלֵי לְיִשְׂרָאֵל לְהָדוֹת לְשֵׁם יְהוָה

Die assonansie in vers 4 word in vers 5 voortgesit. Die digter kies heel waarskynlik שָׁמָּה i.p.v. בֵּית sodat die s-klanke behou word. Dit is inderdaad so dat die assonansie in vers 5 voortgesit word:

כִּי שָׁמָּה יֵשְׁבוּ כְּסִנְיָתִי לְשִׁשְׁשֵׁת יָמֵי לַבַּיִת הַזֶּה

Die כִּי het dieselfde effek as die שֵׁ . Selfs die alliterasie van die l-klanke word in vers 5 opgeneem. Terwyl vers 4 b 'n rede gee vir die pelgrimstog, verklaar vers 5 die rede waarom die tog juis na Jerusalem is: vgl. ook כִּי as redegewend.

Hierdie stilistiese konstruksie van verse 4 en 5 is heel waarskynlik saamgestel om die s-, sowel as die l-klanke van יְרוּשָׁלַיִם (:3) op te neem. Jerusalem word telkens deur hierdie assonansie en alliterasie verteenwoordig. Dieselfde stilistiese verskynsel kom in vers 3 voor in die volgende frase: שְׁחִבְיָהּ-לָהּ Alhoewel mens versigtig moet wees om nie te veel van hierdie poëtiese styl te maak nie, is dit tog duidelik dat die digter hier doelbewus met sekere stilistiese verskynsels werk om die eenheid en intensie van hierdie drie verse te illustreer. Dit is 'n voorskrif vir die Jood om op 'n Pelgrimstog na Jerusalem te kom. Jerusalem is die aangewese plek vir die feeste (:5) - waarna die Jood eintlik kom.

Dit is duidelik dat Jerusalem hier besing word, maar die lied begin nie eërs



in vers 3 nie. Reeds in vers 2 word Jerusalem al aangespreek. Vers 2 staan in direkte verband met verse 3 tot 5. Reeds hier in vers 2 begin die asso-nerende sinspeling op Jerusalem:

רִגְלִינוּ בְּשַׁעְרֵי יְרוּשָׁלַם

Jerusalem vertoon emfaties a.g.v. die aaneenskakeling van die vokatiwe by verse 2 en 3. Hierdie beklemtoning van Jerusalem in verse 2 en 3 word versterk deur die chiasiese struktuur van:



In hierdie chiasme speel בְּשַׁעְרֵי 'n geweldig belangrike rol by die uitleg van שְׁחֵבְרָה לָהּ יְהוָה. Die verband tussen dié twee konstruksies wys die siening van Weiser af<sup>4)</sup>. Weiser vertaal vers 3 as volg:

*"You are build on high, O Jerusalem, as a city where the assembly of the people meets".*

Na analogie van בְּשַׁעְרֵי wys vers 3 eerder op die fisieke voorkoms van die stad. Waar daar poorte is, moet daar mure wees. Jerusalem word besing as die sterk beboude en omringde vesting<sup>5)</sup>. Hiervoor vind ons 'n bevestiging in vers 7: חֵילָךְ en אֶרְמְנוֹתֶיךָ Jerusalem is inderdaad 'n vesting wat goed omring is met mure.

Daar is 'n onnatuurlike oorgang vanaf vers 1 na verse 2 tot 5. Teenoor die perfektum in vers 1, kry ons by vers 2 die deelwoord met 'n teenwoordige betekenis. Daar is ook 'n kontras tussen die eerste persoon enkelvoud in vers 1 en die eerste persoon meervoud in vers 2 (רִגְלִינוּ). Maar die meervoud van רִגְלִינוּ korreleer met נִלְכָּךְ. Net so wys die perfektum in vers 1 op die aanvanklike blydschap by die vertrek, terwyl in vers 2 die huidige atmosfeer geskilder word. Daar is m.a.w. geen onnatuurlikheid tussen vers 1 en 2 nie. Die Psalm verteenwoordig die elemente van vreugde in die Pelgrim se gemoed<sup>6)</sup>. Treffend assoneer die s-klank van שְׁחֵבְרָה met dié van verse 2 tot 5. Hierdeur word die blydschap van die Pelgrim oor sy besoek aan Jerusalem geïllustreer.

Die imperatief שָׁלוֹם in vers 6 veroorsaak 'n breuk tussen verse 2 tot 5 en 6 tot 9. Terwyl verse 2 - 5 'n vreugdeslied oor Jerusalem is, volg in verse 6 tot 9 'n gebed vir Jerusalem.

In 'n poging om die onnatuurlike oorgang vanaf die imperatief na 'n Jussief te herstel, stel Dahood voor dat שָׁלוֹם na שָׁלוֹ verander word. So word vers 6 as 'n Jussief vertaal

*"May they pray for your peace"*<sup>7)</sup>.

Maar die imperatief pas die konteks beter<sup>8)</sup>. "Die Segenswünsche des Sängers gelten nun aber nicht einem, magischen Bezirk, einer heiligen Sphäre, - sie sind ganz ausgerichtet auf die Besucher, auf die "Brüder und Freunde", die das Heil der erwählten Gottesstadt erfahren sollen"<sup>9)</sup>. Verse 6 tot 9 is 'n seëngebed vir Jerusalem, die Huis van Jahwe, sowel as vir die besoekers aan hierdie stad.

Verse 6 en 7 verbind o.g.v. die שָׁלוֹם en שָׁלוֹ / שָׁלוֹ. Weer eens assoneer die s-klanke. In hierdie geval is daar 'n sterker woordspeling tussen יְרוּשָׁלַם en שָׁלוֹם. Let op die opeenhoping van die s-klanke in vers 6:

שָׁלוֹ שָׁלוֹם יְרוּשָׁלַם יְשָׁלוֹ אֶחָדָךְ

Vier uit die vyf woorde verteenwoordig die s-klank in Jerusalem. Verse 6 en 7 vorm 'n volledige sintetiese parallelisme<sup>10)</sup>. In hierdie parallelisme word die tweede persoon enkelvoud suffikse liniër aan die einde van die versreëls geplaas om 'n volmaakte rym te vorm. Eintlik vorm die twee verse 'n volmaakte liniêre verbinding:

שָׁלוֹ שָׁלוֹם יְרוּשָׁלַם יְשָׁלוֹ אֶחָדָךְ

יְרוּשָׁלוֹם בְּחִילָךְ שָׁלוֹ בְּאֶרְמוֹנֶיךָ

Die tweede persoon suffikse konsentreer op Jerusalem wat die middelpunt is waarom hierdie hele Psalm draai.

Verse 8 en 9 vorm ook 'n volmaakte liniêre verbinding:

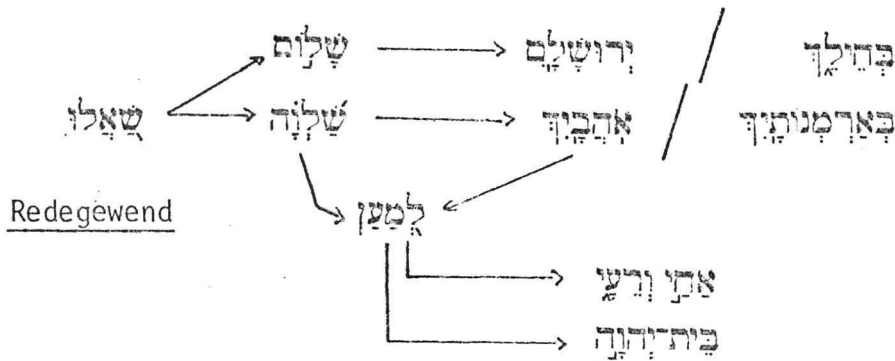
לִשְׁמַע אֶת־יְרֵמְיָהוּ אֶת־בְּרַחְמָאֵל שְׁלֹם בֶּן־נְחֻמִּי

לִשְׁמַע בִּתְּחִילָתָהּ אֶת־יְרֵמְיָהוּ אֶת־בְּרַחְמָאֵל שְׁלֹם בֶּן־נְחֻמִּי

Weer eens konsentreer die tweede persoon suffikse, wat, net soos in vers 6 en 7, rym, op Jerusalem. Net soos verse 6 en 7, vorm verse 8 en 9 ook 'n sintetiese parallelisme. In beide gevalle volg die parallelisme dieselfde patroon:

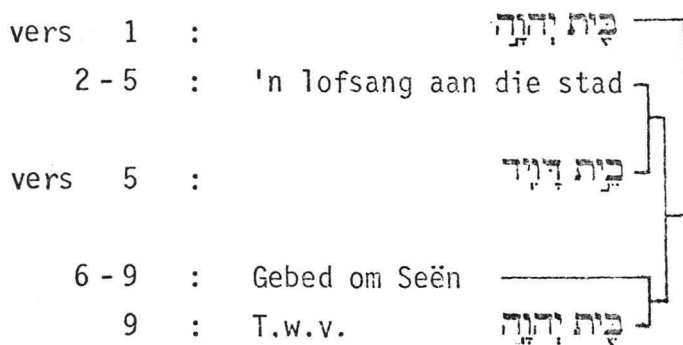


Let op hoe word שְׁלֹם en שָׁלוֹה in vers 6 en 7 afgewissel - telkens met 'n ander objek. In vers 8 word שְׁלֹם wêër opgeneem : hierdie keer met die besoekers as objek. Hierdie sintetiese parallelisme loop op en kulmineer in vers 9 op בִּתְּחִילָתָהּ . Vers 6 tot 9 vorm m.a.w. 'n groter parallelisme en vertoon die volgende struktuur:



Vrede vir JOU omdat my broers daar is; omdat die huis van Jahwe daar is; omdat Gods' volk daar is.

Psalm 122 is geweldig gelaai met s-klanke, L-klanke en tweede persoon suffikse om Jerusalem te besing en die seën toe te bid. Opvallend is egter die makro-struktuur van hierdie Psalm:

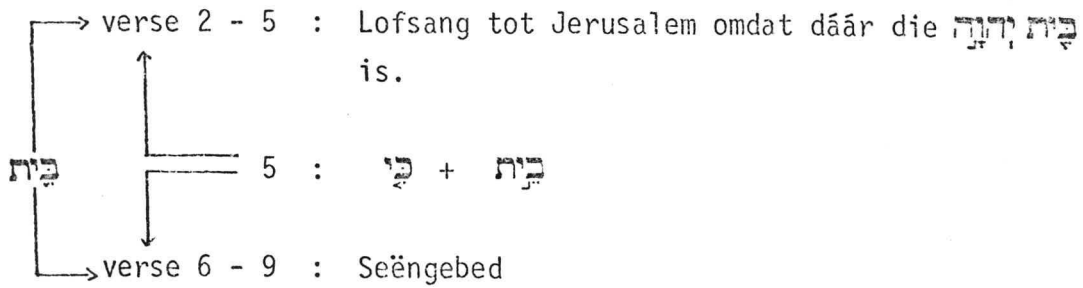


Te midde van hierdie oorlaaide s- en l-klanke, staan verse 1, 5 en 9 prominent uit (בֵּית). Vers 1 is die aankondiging van die optog na die huis. Vers 9 is 'n gebed ter wille van die huis. Vers 5 gee die Rede van beide die lofsang en die gebed aan:

כִּי שָׁמָּה יוֹשְׁבוּ בְּסֻאֹתַי לְמִשְׁכַּט יִבְסְאוֹת לְבֵית דָּוִד

Die makro-struktuur vertoon derhalwe as volg:





### Gattung

Gunkel sien Psalm 122 as die enigste ware Pelgrimslied in hierdie bundel<sup>11)</sup>. Maar 'n mens kan nie bloot o.g.v. enkele elemente van 'n sogenaamde "Pelgrimslied" - of soos hý die verband trek met voorbeelde uit Jes. 2 : 3, Mig. 4 : 2, Jer. 31 : 6 en Jes. 30 : 29 b - dié Psalm as 'n egte Pelgrimslied verklaar nie. Vanuit die struktuur blyk dit dat Ps. 122 eerder 'n Sionslied is<sup>12)</sup>. Gunkel se definisie kan m.a.w. nie goed genoeg op Ps. 122 toegepas word nie. So gesien, sal - volgens sý definisie - tóg vir die ander plek gemaak moet word: vgl. bv. Ps. 121. Is dit nie 'n uitstekende voorbeeld van 'n Pelgrim op die punt om te vertrek nie? Gunkel verklaar Ps. 120 - 134 wél as 'n kleinere Gathing bekend as "Wallfahrtslieder", maar die kritiek hier is teen sy definisie van Ps. 122 as 'n egte Pelgrimslied.

T.o.v. die inhoud is dit duidelik dat die Pelgrim in die Poorte van Jerusalem staan en tot die stad 'n lied aanhef, waarop 'n seëngebed vir die huis van Jahwe en die besoekers daarvan volg.

Ten spyte van die siening van Weiser, dat die Psalm by die afskeid van die stad gesing is<sup>13)</sup>, kan mens tog aanvaar dat die "poorte" eerder op 'n aankoms dui<sup>14)</sup>. Die Pelgrim begroet die stad met hierdie lied.

Daar bestaan egter probleme romdom die uitleg van verse 3 en 4. Briggs verklaar die teks asof dit op die herboude stad dui<sup>15)</sup>. Kraus wys hierdie Nehemia - of na-eksiliese tydperk as verklaring af en verwys na Martin Noth: "Nachdem M. Noth die Ordnung des Zwölfstämnenverbandes klar erarbeitet und die Funktion des zentralen Heiligtums der "Amphiktyoniê" hervorgehoben hat, ist es durchaus denkbar, dass eine Aussage wie die 4 getroffene seit der Zeit Davids möglich ist"<sup>16)</sup>. Die terminus a quo van die Psalm is dan vlg. Kraus



ook die Dawidiese tydperk waarin Jerusalem Israel se sentrale heiligdom geword het. Ook t.o.v. die "voorskrif vir Israel" is daar geen sekerheid oor die ontstaanstyd van die Psalm nie. Dit kan óf die Deuteronomistiese Sentralisasie-wet van Deut. 12 : 5 of 2 Kon. 23 wees<sup>17)</sup>, óf selfs vroeër: in die tyd van Jerobeam (1 Kon 12 : 27). Weer eens moet ons let op die "poorte" (:2) en "skanse" en "paleise" (:7) wat die eersgenoemde voorstel bevestig.

Die relatiewe partikel וְ is 'n verdere bewys vir 'n na-eksiliese datering<sup>18)</sup>.

Die rede vir die Pelgrimstog word in vers 5 opgeneem: Jerusalem is die religieuse en politieke sentrum van die Jode<sup>19)</sup>. Vir hierdie stad, met sy konsentrasie van Jode, volg in verse 6 tot 9 'n seëngebed.

M.b.t. die Tradisiegeskiedenis kan gesê word dat Ps. 122 elemente van 'n Pelgrimslied bevat. Die tema is egter 'n lied om Sion te besing. Sion as die stad waarheen Israel kom om Jahwe te ontmoet. Ps. 122 is uit en uit 'n Sionslied<sup>20)</sup>.

Redaksie-analities benader, vertoon Ps. 122 die kenmerke van 'n individuele Psalmsang van 'n Pelgrim.

Verse 4 b, 5 b en 9 word verklaar as invoegsels om 'n teologiese gewig aan die Psalm te verleen. Hierdeur ontstaan 'n spanning tussen die persoonlike en die teologiese karakter van die Psalm wat weer dui op 'n redaksionele verwerking van hierdie tekste<sup>21)</sup>.

Vanuit die struktuur-analise is dit duidelik dat juis hiêrdie verse 'n raamwerk vir die Psalm bied.

### Konklusie

Die opbou van die Psalm verteenwoordig die Pelgrim se gemoedstemming. Hy staan in die poort van Jerusalem en sing 'n loflied aan die stad (:3 - 5). Die loflied gaan oor in 'n gebed vir die stad (:6 - 9)<sup>22)</sup>, omdat dāār die huis van Jahwe is, en hy vandaar sy seën ontvang. Sion word in hierdie Psalm besing.

---

Endnote.      Hoofstuk 5.

1. J.H. Kraus: Psalmen, Teiband II, p.838.
2. C.A. Briggs, E.G. Briggs: the Book of Psalms. p.450.
3. P.A. Verhoef: Metodiek van die Eksegese, 1973, p.41.
4. A. Weiser: the Psalms, p.750.
5. C.A. Briggs, E.J. Briggs: a.w., p.450.
6. L. Sabourin: the Psalms, p.213.
7. M. Dahood: Psalms III, p.206.
8. vgl. Briggs, Weiser, Kraus.
9. H.J. Kraus: a.w., p.841.
10. P. van der Lugt: structuren in de bijbelsherbreeuwse poëzie, p.414.
11. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.309.
12. L. Sabourin: a.w., p.213; H.J. Kraus: a.w., p.839.
13. A. Weiser: a.s., p.750.
14. L. Sabourin: a.w., p.213.
15. C.A. Briggs, E.G. Briggs: a.w., p.449.
16. H.J. Kraus: a.w., p.839.
17. A. Weiser: a.w., p.750; L. Sabourin: a.w., p.213.
18. S. Mowinckel: The Psalms in Israels' Wordhip II, p.98.

19. L. Sabourin: a.w., p.214.
  20. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, pp. 25, H.J. Kraus: a.w., p.839.
  21. K. Seybold; Ibid.
  22. H.J. Kraus: a.w., p.839.
-

HOOFSTUK 6PSALM 123

אֱלֹהִים נִשְׁאַתִּי אֶתְעִינִי הַיְשָׁבִי בַשָּׁמַיִם:  
 הֵנָּה כְּעֵינַי עֲבָדִים אֱלֹהֵי אֲדוֹמִיָּהם  
 כְּעֵינַי שִׁפְחוֹתֵי אֱלֹהֵי גִבְרָתָהּ  
 בֶּן עֵינָיו אֶל־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עַד שִׁחְתָּנוּ:  
 חֲזֹנוּ יְהוָה חֲזֹנוּ כִּרְדֵּבֵי שִׁבְעֵנו כּוֹן:  
 רַבְחָל שִׁבְעָה־לָּהּ נַפְשֵׁנוּ יִחַלֶּעַג הַשָּׁמַיִם יִחַבּוּ לַגִּבּוֹרִים

Die metrum van hierdie Psalm is as volg: 3.2; 3.2; 2.2; 3.2; 3.3;

3.2.2. Deur רב in vers 3 weg te laat, kry Kraus 'n 3.2 metrum. Vers 4 c word deur Gunkel weggelaat om sodoende 'n 3.2 metrum te kry. 'n Mens moet jou egter nie té veel deur die metrum laat lei nie. Die probleem is net dat daar onder geleerdes verskille heers oor die ritme van sekere tekste<sup>1)</sup>. In elk geval word die struktuur-analise nie direk hierdeur beïnvloed nie.

Verklaring van struktuur

Verse 2 a en b verbind logies: הֵנָּה rig die aandag op die wat volg. Hierdie protasis-gedeelte van die vergelyking verbind liniêr:

הֵנָּה כְּעֵינַי עֲבָדִים אֱלֹהֵי אֲדוֹמִיָּהם

כְּעֵינַי שִׁפְחוֹתֵי אֱלֹהֵי גִבְרָתָהּ

כְּשֵׁינִי en אֱלֹהֵיךָ verbind volmaak liniër, terwyl עֲבָדִים en שְׂפָחוֹת, en אֲדוֹנֵיהֶם en גְּבוּרָתָהּ in betekenis ooreenkom. Beide wys op die gerigtheid van die volk op hul God: Jahwe. Hierdie gerigtheid word in vers 2 c in die apodosis-gedeelte van die vergelyking uitgedruk. Die בִּן neem die פֶּה van a en b op. Net so word die "oë" van die kneg en diensmaagd in "ons oë" opgeneem. Vers 2 is 'n vergelyking om die afhanklikheid van die Jood van Jahwe te illustreer. Weer eens gaan die digter stilisties te werk: Let op die opeenhoping van die ē-klanke vanaf הָיָה tot met שִׁחְתָּנוּ (2 c). Hierdeur word die oë emfaties geplaas; en word die aandag gevestig op die gerigtheid op God.

Effektief is ook die elemente van die vergelyking:

כְּשֵׁינִי עֲבָדִים אֱלֹהֵיךָ אֲדוֹנֵיהֶם  
כְּשֵׁינִי שְׂפָחוֹתֶיךָ אֱלֹהֵיךָ גְּבוּרָתָהּ  
בִּן עֵינֵינוּ אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ עַד שִׁחְתָּנוּ

אֱלֹהֵיךָ kulmineer in אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ . Net so korreleer die ē van עֵינֵינוּ met diē van אֱלֹהֵינוּ : ōns oë op ōns God.

Hierdie stilistiese karakter word tot in die Rede van die gerigtheid gehandhaaf:

אֱלֹהֵיךָ  
עַד שִׁחְתָּנוּ



Die oß van die knegte en diensmaagd op die hand van hulle/haar heer/meesteres.

Hierdie stilistiese karakter word verder gevoer tot in die gebed van vers 3. Terwyl vers 2 bloot 'n vergelyking is om die Israeliet se afhanklikheid van Jahwe te illustreer, word nou in vers 3 'n beroep op Jahwe gedoen. Die imperatief word herhaal om die intensiwiteit van die gebed te beklemtoon:

חַנּוּכָּה      יְחִיזְבֵּד      חַנּוּכָּה

חַמְנָה en שִׁינִי

Verse 3 en 4 vorm 'n sintetiese parallelisme:



Hier gebruik die digter die Datief Commodi<sup>2)</sup> om klem te gee aan die verskyning van die subjek, nl.

רַבַּת שְׁבָעָה לָּהּ וְנִשְׁבְּחָהּ  
en  
הַכּוֹחַ לְגִבּוֹרִים

Hierdie gebruik van die Datief is 'n verdere bydrae tot die erns van die appèl tot God.

Reeds in vers 1 word die verhouding tussen Jahwe en Sy volk in hierdie afhanklikheid van Hom geskets: in vergelyking met die "oë" in vers 2 wat gerig is op hulle heer, en dié van die Pelgrim op Jahwe, is die "oë" in vers 1 gerig op Jahwe wat in die hemel troon.

Die Persoonlike Karakter van die gebed word treffend geïllustreer deurdat אֱלֹהִים voorop staan. Vers 2 blyk 'n belydenis van die afhanklikheid van die Pelgrim te wees; terwyl verse 1 en 3/4 die eintlike gebed is:

אֱלֹהִים יִשְׁמָעֵנִי וְיִשְׁמָעֵנִי הַיְּמִינִי  
(Belydenis : 2)  
יְהוָה יִשְׁמָעֵנִי וְיִשְׁמָעֵנִי הַיְּמִינִי

Ps. 123 is 'n kort bondige gebed om genade teen die veragting van die "vyande". Die afhanklikheid van Jahwe en die afwagting van hierdie Pelgrim word treffend geïllustreer met die oorheersende גִּבּוֹרִים .

### Grammatikale opmerking

Die tweede ה in הַלֵּלְךָ הַשָּׁמַיִם (: 4 b) blyk ongrammatikaal te wees<sup>3)</sup>. Kautz noem die konstruksie die "Determinate Genitive" en verklaar die oorbodige ה as 'n ellipses<sup>4)</sup>. Briggs verander ה na ל na analogie van die volgende konstruksie in die vers<sup>5)</sup>. Dahood wys egter op die Filologie van die Noord-Wes-taalgebruik wat sō 'n verandering onnodig maak, en behou die ה<sup>6)</sup>.

### Gattung

Psalm 123 bevat elemente van beide die Klaaglied van 'n Enkeling en 'n Volks-klaaglied<sup>7)</sup>. Die hele Psalm staan in 'n gebedsvorm, wat volgens Gunkel die hart van die Klaaglied is (: 1, 3 en 4)<sup>8)</sup>. Die klag<sup>9)</sup> gaan in hierdie Psalm uit teen die "veragting" en die "spot" van die vyande.

Verse 1 en veral 2 bevat die element van vertroue<sup>10)</sup>: die ooggerigtheid op Jahwe, soos 'n kneg op sy heer. Die afwagting op Jahwe se genade is 'n tekening van die Pelgrim se vertroue in Jahwe.

Dit kan aangeneem word dat Psalm 123 die gebed van 'n individu is, maar hy verteenwoordig die hele volk wat in Jerusalem vergader is<sup>11)</sup>.

Seybold verklaar verse 1 en 3 as moontlike redaksionele toevoegings waardeur die belydenis in verse 2 en 4 'n gebedskarakter verkry<sup>12)</sup>. Of dit waar is of nië, die Psalm vertoon in geheel dat hy 'n eenheid is: 'n gebed met 'n belydenis van vertroue op Jahwe. Die Psalm kan juis 'n gebed wees waarin 'n belydenis (: 2) opgeneem is, eerder as anders om (Seybold).

### Konklusie

Teen die agtergrond van wat reeds in Psalm 120 opgemerk is, kan aanvaar word dat Psalm 123 'n gebed is wat deur 'n individu, namens die volk, aan Jahwe opgedra word. Dit kan heel waarskynlik 'n liturgiese gebed tydens die Pelgrims-besoek aan Jerusalem gewees het. Die Pelgrim het tot in Jerusalem gekom om hier aan die liturgiese handeling deel te hê. Terwyl Psalm 120 oorheersend

'n Klaaglied is oor die vyande van die Pelgrim, is Psalm 123 'n direkte gebed tot Jahwe. Hier oorheers die gebedskarakter in die vorm van 'n Klaaglied, maar in Psalm 120 word eerder 'n klag uitgeroep. Psalm 120 dra die gevoel oor dat die Pelgrim nog tussen sy vyande verkeer, verwyder van Jerusalem, terwyl Psalm 123 - as liturgiese gebed (enkelvoud en meervoud) - die gevoel van teenwoordigheid in Jerusalem oordra. Hierdie onderskeid word bevestig deur die volgorde van Psalm 120 tot 123. Psalm 120 word voorop geplaas om die distansiëring vanaf Jerusalem te illustreer. Ps. 121 is 'n vertrouenslied aan die begin van die Pelgrimstog. Ps. 122 is 'n loflied en gebed vir Jerusalem by die aankoms ná die optog. In Ps. 123 vind die liturgiese deelname plaas.

---

Endnote.      Hoofstuk 6.

1. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, p.15.
  2. Ibid., par. 119 s, p.381; B. Gemser: Hebreeuse Spraakkuns, par. 279, p.232.
  3. H. Gunkel: Psalm-kommentaar, pp. 544; C.A. Briggs, E.G. Briggs: The Book of Psalms, Vol II, pp. 450 e.v.
  4. E. Kautz: a.w., par. 127 p, p.413.
  5. C.A. Briggs, E.G. Briggs: a.w., p.452.
  6. M. Dahood: Psalms III, p.210.
  7. H.J. Kraus: Psalmen, Teilband II, p.843.
  8. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.218.
  9. Ibid., p.214.
  10. Ibid., p.232.
  11. A. Weiser: the Psalms, p.752.
  12. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.33.
-



# HOOFSTUK 7

## PSALM 124

לֹלֵל יְהוָה שְׂדֵהָ לָנוּ וְאֶמְרָא יִשְׂרָאֵל:  
 לֹלֵל יְהוָה שְׂדֵהָ לָנוּ בְּקִוּם עַלְנֵינוּ אָדָם:  
 אִי חַיִּים בָּלַעְנוּ בַּחֲרוֹת אֲנָם בָּנוּ:  
 אִי חַיִּים שָׁמְנוּ נִחַלָּה עָבַר עַל-נַפְשֵׁנוּ:  
 אִי עָבַר עַל-נַפְשֵׁנוּ יָמִים חֲדָדִים:  
 בְּרוּךְ יְהוָה שֶׁלֹּא נָתַן שָׂרָף לִשְׂנֵהָם:  
 וְנַפְשֵׁנוּ בַּגִּיד וּמִלֻּטָּה מִכַּף יֶקֶשׁ:  
 יִשְׁבַּח נֶשְׁכָּר וְאֶתְנוּ וּמִלֻּטָּנוּ:  
 עֲזָרְנוּ בְּשֵׁם יְהוָה עֲשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ:

Die metrum van hierdie Psalm is as volg: 2.2.2; 2.2.3; 3.3; 3.3; 3.2; 2.2.2; 3.2; 2.2; 3.3<sup>1)</sup>.

### Verklaring van struktuur

Verse 1 en 2 verbind o.g.v. die liniêr-sintetiese parallelisme:

לֹלֵל יְהוָה שְׂדֵהָ לָנוּ וְאֶמְרָא יִשְׂרָאֵל:  
 לֹלֵל יְהוָה שְׂדֵהָ לָנוּ בְּקִוּם עַלְנֵינוּ אָדָם:

Hierdie parallelisme loop klimakties op tot met vers 2 b. Die herhaling in beide die a-gedeeltes laat die bystand van Jahwe emfaties uitstaan; terwyl die b-gedeeltes met die eerste oogopslag die ondertoon dra. Maar juis a.g.v.

לֹא־יִדְּוָה שְׂתִיחָה לָנוּ      וְאִמְרָא יִשְׂרָאֵל      לֹא־יִדְּוָה שְׂתִיחָה לָנוּ

↓

בְּקִוּם עֲלֵינוּ אֲדָם

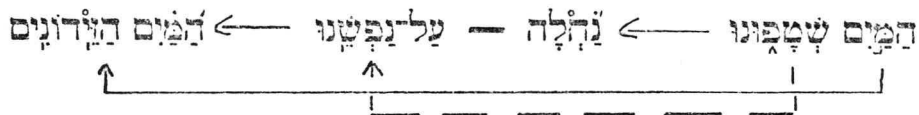
Terwyl vers 3 in konkrete terme die vyand se aanslag verhaal, word in vers 4 van beeldspraak gebruik gemaak. Om hierdie beeldspraak poëties meer stilisties te kleur gebruik die digter die volgende assonerende woorde in 'n liniêre verbinding:

(4 a)                      אֲנִי הָיוּ לְךָ בְּעוֹלָם

Verse 4 en 5 vorm 'n volmaakte chiasme:



Hierdeur word bewys dat Psalm 124 uiters fyn stilistiese poësie is waarin die verlossingsdade van Jahwe teenoor Sy volk se vyande besing word. Let op hoe die parallelisme sinteties uitbrei<sup>4)</sup>:



- (i) Waters → stroom → Trotse waters
- (ii) oor ons → oor ons siel. "Siel" beteken die totale mens. Hierdeur word die verlossing uit totale vernietiging besing. נְהַלָּה dui heel waarskynlik op die krag van die water; die kragtige stroming van die rivier. Die wyse waarop die vyand die Israeliete oorval het, word hiermee vergelyk.

'n Interessante vertaling is dié van Dahood:

*"Then the waters would have engulfed us like a torrent, sweeping over our neck;*

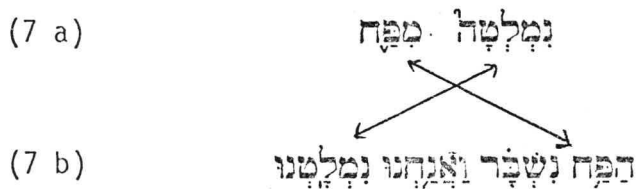
*Then would have swept over our neck the raging waters".*

Hy verklaar נְהַלָּה as die manlike נָהַל met die akkusatief הָ om die wyse van die oorstroming te illustreer. So 'n gebruik word deur Kautz bevestig<sup>5)</sup>, maar om hierdie betekenis te verkry, moet Dahood ook die werkwoord na 'n partisipium verander - iets waarvoor daar nie genoeg grond is nie. Kautz verklaar hierdie spesifieke voorbeeld bloot as 'n poëtiese klem.

By vers 6 vind ons 'n tweede eienskap van die Danklied van die volk, nl. die passiewe oproep<sup>6)</sup>: בָּרוּךְ יְהוָה

In vers 1 word, d.m.v. 'n aktiewe werkwoord, die volk tot verkondiging van Jahwe se daad opgeroep. In vers 6 volg 'n passiewe uitroep, d.m.v. 'n passiewe deelwoord: "Geloofd sy Jahwe". Die Psalm pas goed in by Gunkel se definisie van die Danklied van die volk. Jahwe staan voerop om geloof te word. Sy verlossingsdaad word met Dankbaarheid besing.

Terwyl verse 1 tot 5 in die vorm van 'n voorwaardelike sin staan, volg in verse 6 en 7 'n positiewe getuigenis van die verlossing. Eers word daar gesing oor wat kan gebeur as Jahwe nie verlos het nie. Nou word gesing van die verlossing self. Hierdie verlossing word weer eens in beeldspraak geïllustreer:



Telkens wanneer die digter 'n sintetiese parallelisme saamstel, doen hy dit d.m.v. 'n chiasme. So vorm die versreëls 'n hegte eenheid.

Vers 7 a/b korreleer met **שָׁלָא נִתְּנָה** : Die feit dat Jahwe die volk nie oor-gegee het nie, word vergelyk met die vrylaat van 'n voël uit 'n vangnet.



Die Psalm word oorheers deur die eerste persoon meervoud suffikse. Dit gaan om die verlossing van die VOLK van Jahwe. En hierdie suffikse word in vers 7 b in **וְאֶהְיֶה** saamgevat: In verse 1 en 2 vertoon Jahwe emfaties, terwyl die vyand d.m.v. die struktuur-analise uitgelig word. Hier word die derde party uitgelig:

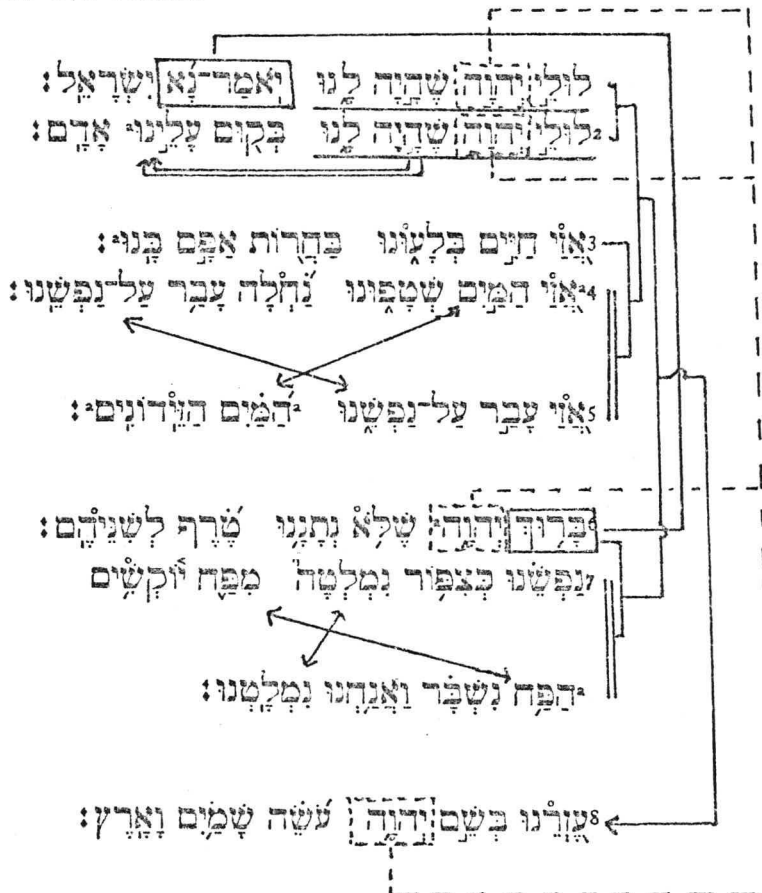
Jahwe                      Israel en sy vyande



Dit is moeilik om te bepaal of vers 8 'n latere toevoeging tot die Psalm is. Dit is wel duidelik dat dié vers nie direk verband hou met die res van die Psalm nie. Tog pas hy heel goed in die konteks van die Psalm. Vers 8 lyk in die lig van Ps. 121 : 2 of dit 'n algemene belydenis kan wees wat deur die volk in die Danklied gebruik word. Dit is hoogstens 'n vermoede. As inklusie verwoord dit hier egter die belydenis van Israel.

Daar is sekere ooreenkomste met verse 1 tot 7, nl. die eerste persoon meervoud suffiks; עָרְנוּ neem die tema van die Psalm op: Jahwe is die bron van hulp teen die vyand; Heel stilisties korreleer שָׁמַיִם met הַמַּיִם in verse 4 en 5. Jahwe wat die heme! en aarde gemaak het, beskik ook oor die "waters". So sluit vers 8 by die res van die Psalm aan.

Psalm 124 is 'n uiters stilistiese gedig. Ons kyk vervolgens na die mikro-struktuur van die Psalm.





Ps. 124 word in twee blokke verdeel: in die eerste (: 1-5) word die lot van Israel sonder Jahwe se hulp besing. Dit word vergelyk met die oorstromings van water. Die tweede blok word ingelei deur die passiewe lof aan Jahwe wat Israel wêl verlos het - soos voëls uit 'n vangnet<sup>7)</sup>.

Vers 8 bind dié twee beelde saam in die belydenis van Jahwe as die bron van hulp.

### Gattung

Psalm 124 pas in by die Dankliedere van die volk Israel soos Gunkel dit in sy Einleitung definiëer<sup>8)</sup>: In die eerste vers word Israel opgeroep om Jahwe se verlossingsdade te verkondig. Dit word d.m.v. 'n aktiewe werkwoord geïllustreer. In vers 6 volg die passiewe deelwoord as 'n verdere oproep tot Israel om Jahwe te seën. Verder staan Jahwe se naam voorop om Hom te beklemtoon<sup>9)</sup>. Jahwe staan egter heeltemal emfaties in die Psalm: verse 1/2, 5 en 8 en omsluit die twee beelde in 3 tot 5 en vers 7. Jahwe is die Een wat verlos!

T.o.v. die inhoud kan gesê word dat hierdie Psalm geskryf is teen die agtergrond van Israel se politieke situasie<sup>10)</sup>. Die Psalm leer niks van die spesifieke omstandighede nie, maar is bloot 'n Dank- en Loflied om Jahwe se Grootheid te besing.

### Redaksie-analise

Seybold verklaar die beeldspraak-gedeeltes van hierdie Psalm t.s.v. die eerste persoon meervoud as 'n individuele Danklied. Die "ons" het oorspronklik net op 'n klein groepe "Erfahrungsgemeinschaft" betrekking gehad, en nié op die hele Israel nie. Hy kom tot die gevolgtrekking dat in Ps. 124 'n verwerking van Individuele tekste vir die gebruik van die totale gemeenskap van Israel plaasgevind het (vers 1) en "dass die erste Aussage des Textes durch Wiederholung hervorgehoben und zugleich mit der liturgischen Anweisung versehen wurde, dass die ganze Israelgemeinde das Folgende mitsprechen oder nachsprechen soll"<sup>11)</sup>.

Vers 5 blyk ook 'n invoegsel te wees. Die vers herhaal vers 4 saaklik, maar bring 'n nuwe begrip by: **הַיְדוּתִים** 'n hapax Legomenon: "wohl aus einer Kombination von v. 3 b und v. 4 und ihrer Metaphorik entstanden und zeigt so wenig Gespür für die Bildsprache des Psalms wie die Ergänzungen in Ps. 133 und Ps. 129"<sup>12</sup>). Hierdie stam ( **יָד** ) realiseer die beeldspraak en roep die feitlike situasie op, nl. die vyande se aanslag teen Israel. **יָד** word vertaal met "Vermessen, Frechen, Überschaumenden", waardeur die vyande van die "ons" moraal gediskwalifiseer word, en hulle as daadwerklike "vyande" geken word<sup>13</sup>).

### Konklusie

O.g.v. die opmerking van Gunkel, dat die "Sitz im Lehen" vir die Danklied van Israel 'n kultiese handeling in die heiligdom is<sup>14</sup>), kan ons aanvaar dat hierdie Psalm in Jerusalem gesing istydens een van die feeste. Die Psalm getuig indirek van 'n distansiëring vanaf die vyande. Daar is geen leidrade in die Psalm self om te kan konkludeer dat die belydenis wél in Jerusalem gesing is nie. Hoogstens kan ons dit net aanneem; en dit o.g.v. enkele motiveringe:

" I Makk 4 : 54, 13 : 51 en II Makk. 10 : 7 en 30 ff. lassen erkennen, dass noch in der Makkabäerzeit das Dankfest, wenn irgend möglich, auf dem Zion begangen wird. Neh. 12 : 43, I Makk. 5 : 54 erwähnen die Brandopfer, die bei dieser Gelegenheit dargebracht wurden. Nou den besonderen Bräuchen, welche dieses fest gehabt hat, haben wir fast gar keine Kunde. Nur einen Ritus des Wasserschöpfens aus den "heilsquellen" kennen wir, der dem Gesange des Dankliedes in der festsituation voranzugehen scheint"<sup>15</sup>).

T.o.v. die Psalm self kan gesê word dat dit 'n baie algemene belydenis is van Jahwe se verlossingsdade. Die Psalm bevat geen aanduidings van 'n besondere tyd in Israel se geskiedenis nie. Hierdie algemeenheid word grammatikaal geïllustreer d.m.v. die **לֹא** in die voorwaardelike-sinskonstruksie, wat dui op 'n onvervulde verlede, of op iets wat in die hede of toekoms onvervulbaar is. Die werkwoordkonstruksie is reëlmatig in die sin dat die perfektum in sowel die protasis as die apodosis voorkom<sup>16</sup>).

So iets soos wat in die apodosis-gedeelte besing word, sal nooit gebeur nie. Hierdeur word die verlossingswerk van Jahwe in 'n absoluut algemene kategorie geplaas.

Die Psalm skep die indruk dat dit as 'n Danklied in Jerusalem, weg van die gevaar van die vyandelike aanslag, gesing is.

---

Endnote,      Hoofstuk 7.

1. H. Gunkel: Psalm-kommentaar, pp.546 e.v.
  2. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.317.
  3. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, par. 27 w, p.92.
  4. Briggs sien 5 as 'n gloss.
  5. E. Kautsz: a.w., par 90 F, p.250.
  6. H. Gunkel: Einleitung, p.317.
  7. sien H.J. Kraus en H. Gunkel oor dié verse.
  8. H. Gunkel: Einleitung, p.317.
  9. Ibid., p.318.
  10. Ibid., p.319.
  11. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.27
  12. K. Seybold: Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen (Z.A.W. 91 ('79), p.253).
  13. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.29.
  14. H. Gunkel: Einleitung, p.315.
  15. Ibid.
  16. B. Gemser: Hebreëuse Spraakkuns, par. 310, p.258; E. Kautz: a.w., par. 159 L/m, pp.494-495.
-

## HOOFSTUK 8

PSALM 125

יְהוָה מִתְּחִיל בְּיָדָהּ כְּהִרְגִינוּ לֹא־אֲמִיט לְעֵלָם יֵשֶׁבֶ׃  
 יִירוּשָׁלַם דְּרוֹם שְׁכִיב לְהַיְיֹדֶה סָבִיב לְעָמּוֹ אֲמַעְתָּה וְעַד־עוֹלָם׃  
 כִּי לֹא יִלְחָדוּ שָׂשֵׁט דְּחֹשֶׁעַ עַל גִּזְלֵל הַצִּדִּיקִים  
 לִמְעַן לֹא־יִשְׁלַח הַצִּדִּיקִים בְּעוֹלָתָהּ וְיִדְהֶם׃  
 יְהִיטִיבָהּ יְהוָה לְשׁוֹכִים וְלִישׁוֹרִים בְּלִבְוָתָם׃ [יִשְׂרָאֵל׃  
 יְהַמְשִׁים עֲקָלְקָלוֹתָם וְיִלְכֶם יְהוָה אֶת־כַּעַל הָאֵן אֲשֶׁלֹם עַל־

"Ungewöhnlich schwierig". Dit is die konklusie waartoe Klaus Seybold kom<sup>1)</sup>. Ps. 125 het weliswaar geen struktuur nie of so 'n gebroke struktuur dat mens beswaarlik daarvan as 'n struktuur kan praat.

Verse 1 en 2 lewer geweldige metriese en tekskritiese probleme: Gunkel lees die verse asof dit 'n 4.3; 3.3 metrum het<sup>2)</sup>. Hy laat אֲמַעְתָּה וְעַד־עוֹלָם in vers 2 uit. Kraus lees vers 1 as 2.2 of 4.4 en vers 2 as 3.3<sup>3)</sup>. Die res van die Psalm lees Kraus as volg: vers 3 en : 2.2.2; 3.2; 3.2.2. Gunkel volg dieselfde patroon by verse 3 en 4, maar verskil van Kraus by vers 5.

יִשְׂרָאֵל is volgens hom 'n laterale toevoeging en daarom moet vers 5 as 3.3 gelees word.

Weer eens moet ons aanvaar dat 'n mens jouself nie te veel deur die metrum moet laat lei nie. Daar bestaan te veel verskille onder die onderskeie geleerdes en die vraag ontstaan dan wêre van hulle nou eintlik korrek is. Die probleem in Psalm 125 is veel groter as bloot die metrum: Briggs beskou verse 1 tot 3 as die oorspronklike Psalm. Die res is 'n latere toevoeging; moontlik 'n kantaantekening wat in die Psalm opgeneem is<sup>4)</sup>. Mens sou opnuut weer vra na die gronde vir sô 'n opvatting.



Of Briggs grond het of nie, dit bly 'n saak waaroor daar geen duidelikheid bestaan nie. Seybold self erken dat oor die probleme van hierdie Psalm moeilik met sekerheid volstaan kan word<sup>5)</sup>.

Struktuur-analities benader, lyk dit of Briggs gevolg sou kon word:

יְהִי שְׁלָמִים בֵּיתָהּ בְּהַר צִיּוֹן לְאַזְמִיט לְעוֹלָם יִשְׁבֵּי:  
 יְרוּשָׁלַם הָרִים סָבִיב לְהַוְיָהּ סָבִיב לְעָמִי מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם:  
 כִּי לֹא יָנֹחַ שְׁבֵט הָרָשָׁע עַל גּוֹלֵל הַצַּדִּיקִים  
 לִמְעַן לֹא יִשְׁלַחוּ הַצַּדִּיקִים בְּעוֹלָתָהּ וְדִיהֶם:  
 ? הִטְיָה יְהוָה לְטוֹבָה וְלִישׁוּי בָבוֹתָם: [וְשָׂאֵל:  
 ? וְהַמָּטִים עָקְלָקְלוֹתָם וְלִיָּהֶם יְהוָה אֶת־פַּעַל הָאֵן שְׁלוֹם עַל-

Maar aan die ander kant het Seybold probleme met verse 1 en 4<sup>6)</sup>. Hierdie twee verse word as redaksionele toevoegings verklaar. Hiervolgens sal die struktuur dan as volg vertoon:

יְרוּשָׁלַם הָרִים סָבִיב לְהַוְיָהּ סָבִיב לְעָמִי מַעֲתָה וְעַד עוֹלָם:  
 כִּי לֹא יָנֹחַ שְׁבֵט הָרָשָׁע עַל גּוֹלֵל הַצַּדִּיקִים  
 לִמְעַן לֹא יִשְׁלַחוּ הַצַּדִּיקִים בְּעוֹלָתָהּ וְדִיהֶם:  
 ? וְהַמָּטִים עָקְלָקְלוֹתָם וְלִיָּהֶם יְהוָה אֶת־פַּעַל הָאֵן שְׁלוֹם עַל-  
 יִשְׂרָאֵל:

Verse 1 en 4 is toevoegings.

Die probleem in hierdie Psalm lê dus by verse 1/2 en 4.

יְהַבְטִיתִים בִּיהוָה כְּהָר־צִיּוֹן לְאַיִמֹּתַי לְעוֹלָם יֹשֵׁב׃  
 יְרוּשָׁלַם הָרִים סָבִיב לְהוֹיָחָה סָבִיב לְעַמּוֹ יִצְחָח וְעַד־עוֹלָם׃

Letterlik vertaal, sal verse 1 en 2 as volg Lui:

- 1) Die wat vertrou op Jahwe is soos die berg Sion, nie wyk tot in ewigheid (יֹשֵׁב = ??) bly sit.
- 2) Jerusalem is omringmet berge (nominale sin) en Jahwe omring Sy volk van nou tot in ewigheid.

Die verse lewer sintaktiese sowel as inhoudelike probleme.

T.o.v. die sintaktiese probleem verwys ons na לְאַיִמֹּתַי לְעוֹלָם יֹשֵׁב en יְרוּשָׁלַם הָרִים סָבִיב לָהּ.

Die L XX verander יֹשֵׁב na יֹשֵׁב en bring die punktuasie nā Jerusalem in. Briggs volg hierdie voorstel gedeeltelik en vertaal as volg:

- 1) "they that trust in Jahwe are as Mount Zion, which cannot be moved
- 2) Forever Jerusalem its enthroned, mountains round about her; ..."

Die subjek van יֹשֵׁב is hier: "Jerusalem". Die probleem is egter net dat 'n vroulike naamwoord met 'n manlike werkwoord korreleer - wat ongrammatikaal blyk te wees. Verder is die oorgang vanaf vers 2 na vers 3 ongemaklik. In elk geval lees die LXX die punktuasie na Jerusalem.

Die interessante by Briggs is sy verklaring van יֵשֶׁב as 'n constructio praegnans (sits enthroned)<sup>7)</sup>. Dahood werk met dieselfde konstruksie, maar verskil in opvatting oor die subjek van יֵשֶׁב. By hom is "Jahwe" die Subjek.

- 1) *"Those who trust in Jahwe are like the Mountain of Zion;  
Never will be upset the Enthroned of Jerusalem".*

Hy trek כָּ van כְּהָרָה oor na die tweede reël en vertaal:

*"Like the mountains round about her is Jahwe ..."*

Hierdie dubbele werking van כָּ is wettig volgens Kautz se verklaring<sup>8)</sup>;

I.p.v. twee reëls, pas . . . Dahood dit net op twee verse toe, maar in 'n onseker vers-samestelling soos hier is dit sekerlik moontlik.

Alhoewel die konstruksie van die M.T. by יְרוּשָׁלַם לָהּ as in Dativus Commo di verklaar kan word<sup>9)</sup>, lyk dit of die puntuasie van die LXX tóg gevolg kan word, maar dan nié in die sin van Briggs en Dahood nie. Op grond van Sabourin se kritiek teen Dahood, nl. dat 'n mens nie kan sê dat dié wat in Jahwe vertrou soos Jahwe is nie<sup>10)</sup>, ontstaan die oorblywende moontlikheid dat יֵשֶׁב op die bewoner van Jerusalem kan dui. Op die vraag waarom dit dan 'n enkelvoud is, kan moontlik geantwoord word dat dit op grond van die metrum is. Dit kan selfs 'n kollektiewe betekenis hê en op Israel as volk dui. Dan sou mens vers 1 en 2 as volg kan vertaal:

- vers 1) *Die wat op Jahwe vertrou, is soos 'n berg Sion;  
Tot in ewigheid sal die bewoner van Jerusalem nie  
wankel nie.*

- vers 2) *Soos die berge rondom haar, is Jahwe..."*

Hierdie voorstel bly hoogstens 'n moontlikheid. Daar bestaan nog steeds probleme soos bv. die vraag waarmee לִבְּךָ dan verbind moet word.

Dit blyk egter duidelik te wees dat dit met Jerusalem verbind.

T.o.v. elkeen van hierdie voorstelle kan gesê word dat daar net so veel goeie gronde as probleme bestaan. Bv., Dahood se voorstel word tóg bevestig deur Brown, Driver and Briggs se woordeboek bl. 443 en Ps. 9 : 12 en Ps. 135 : 21<sup>11)</sup>.

Die probleem behels aan die anderkant ook die inhoud van hierdie twee verse. Vers 1 skep die indruk van die standvastigheid, die onwankelbaarheid van die gelowige (Sion), terwyl vers 2 die gelowige skets as absoluut afhanklik van Jahwe (omring).

Seybold pleit egter vir 'n alternatief:

" 'Die auf Jahwe vertrauen, werden nicht wanken, bleiben Allzeit!  
Jerusalem ...'

Oder man versteht v. 1 im ganzen als sekundäre zutat, was sich wegen der doppelten Ewigkeitsformel noch eher empfiehlt"<sup>12)</sup>.

Hoe dit ook al sy, die inhoud van verse 1 en 2 bevat twee beelde waarmee die beskerming van God en die vertroue van die Israeliet daarin geïllustreer word. Sion wys inderdaad op die standvastigheid en die omringing van die berge op die beskerming van Jahwe. Hierdie omringwees deur Jahwe is die basis vir die vertroue van die Israeliet<sup>13)</sup>.

Vers 3 a en b verbind heel logies, לִפְנֵי (t.s.v. Briggs) dui 3 b aan as 'n gevolg. A.g.v. die weerhouding van die septer van die goddeloosheid, sal die regverdiges nie hul hande na onreg uitsteek nie. הַצַּדִּיקִים (a) word in (b) herhaal en הַצַּדִּיקִים (3 a) kom indirek ooreen met בְּעוֹלָתָהּ (b).



Die כִּי in vers 3 word met die intensiewe betekenis vertaal: "sekerlik". Indien dit "want" sou beteken, het dit verdere probleme vir die struktuur ingehou<sup>14)</sup>.

In hierdie intensiewe betekenis volg vers 3 dan op verse 1 en 2. A.g.v. die beskerming van Jahwe, sal die regverdiges sekerlik nie na onreg gryp nie. O.g.v. hierdie beskrywing lyk die struktuur van verse 1 tot 3 as volg:

הַבְּטָחָם בַּדְּוָה בְּחֶרֶץ  
 לֹא־יָמוּטוּ לְעוֹלָם יָשֵׁב יְרוּשָׁלַם  
 הָרִים סָבִיב לְהַיְוִיחָה סָבִיב לְעָמּוֹ יִמְעָה וְעַד־עוֹלָם:  
 כִּי לֹא יִנָּחֵי שִׁבְטֵי הָרָשָׁע עַל גֹּוֹל הַצַּדִּיקִים  
 לְמַעַן לֹא־יִשְׁלַחוּ הַצַּדִּיקִים בְּעוֹלָתָהּ יְדֵיהֶם:

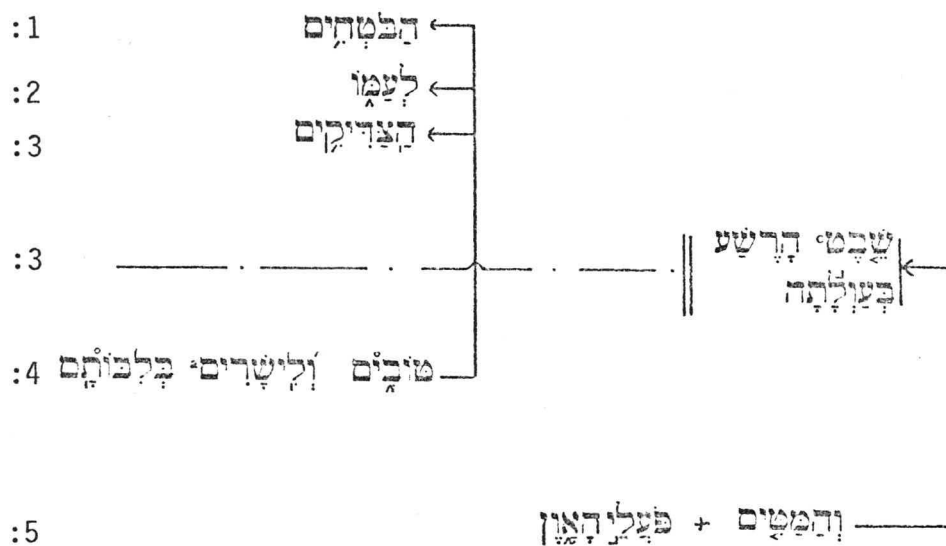
Die probleem met verse 4 en 5 is die verandering in werkwoordsvorm: In verse 1 tot 3 kom die Qal en die passief: Nif'al voor. In verse 4 en 5 kom die hif'il voor. Maar Vers 4 staan in die imperatiewe vorm, terwyl vers 5 weer eens in die imperfektum indikatief staan.

Om die tekskritiese opmerking te volg blyk onaanvaarbaar te wees: Die imperfektum kan nie hier as Jussief vertaal word nie, want in die hif'il verskil die vorm van die Jussief van die imperfektum<sup>15)</sup>. Die beste voorstel sou wees om vers 4 ná vers 5 te lees. Die verband tussen verse 3 en 5 is baie sterk; en dan kan vers 4 as 'n gebed eindig. Die seëngroet kan dan as deel van vers 4 beskou word. Maar dit is weer eens hoogstens net 'n geforseerde verklaring, waarvoor daar geen grond bestaan nie.

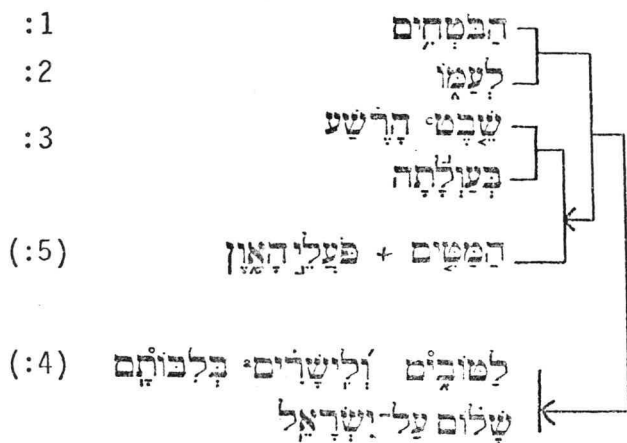
T.o.v. die seëngroet verklaar Gunkel dat dit 'n nóg later toevoeging is, om die Psalm nie met 'n vloekwoord af te sluit nie<sup>16)</sup>.



Hoe gebroke die struktuur van Ps. 125 ook al is, verse 4 en 5 hou inhoudelik verband met verse 1 tot 3:



Sou mens aanvaar dat verse 4 en 5 omgeruil moet word, dan lyk die struktuur as volg:



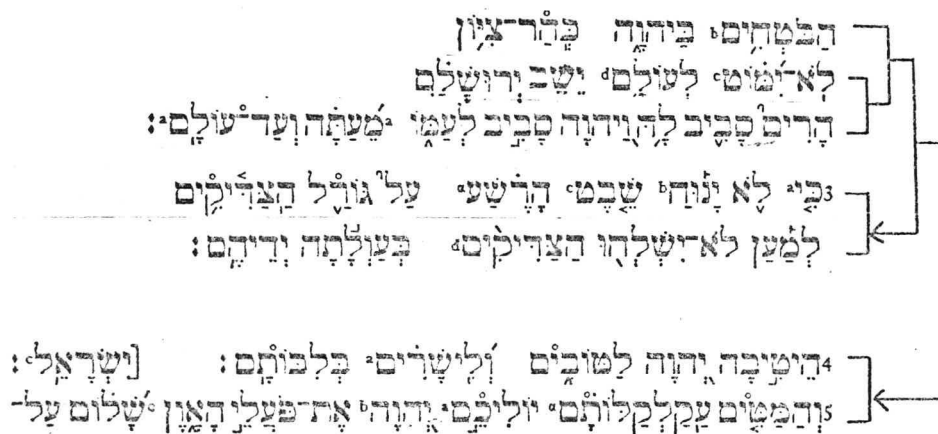
'n Mens sal egter moet aanvaar dat die M.T. gehandhaaf moet word, ten spyte van die ongestruktureerdheid.

Seybold wys op enkele gevalle van alliterasie in verse 1 en 4, 3 b en 5 en op die doksologiese Formules in verse 2 b en 5 b. Volgens hom is die uitgangspunt van die Psalm, die landskap rondom Jerusalem. Hiervan getuig die beeldspraak in die Psalm<sup>17)</sup>.

### Gattung

Die opmerking van Gunkel dat die Klaaglied van die volk die element van 'n gebed én wens bevat, belig die saak beter. Terwyl verse 1 tot 3 'n troosgebed of 'n Vertrouenslied is<sup>18)</sup>, volg vanaf vers 4 'n wensgebed vir Israel en 'n wens dat Jahwe 'n einde aan die goddeloosheid sal bring<sup>19)</sup>.

In hierdie lig gesien, is die struktuur van Ps. 125 in die M.T. aanvaarbaar. Volgens Kautz is dit grammatikaal moontlik dat 'n wens soms deur 'n gewone imperfektum uitgedruk word<sup>20)</sup>. Die M.T. kan m.a.w. aanvaar word. Die eintlike struktuur van Psalm 125 lyk as volg:



Verse 4 en 5 staan dus in geheel as 'n wens aan die einde van 'n Volks-Klaaglied. Die vertrouenselement is duidelik waarneembaar in hierdie Klaaglied.

Wat die Inhoud betref, gee die Psalm geen aanduiding van besondere omstandighede nie. Die Psalm is bloot 'n vertrouenslied: die vertroue van die volk wat vergelyk word met die standvastigheid van Sion. Hierdie standvastigheid is gegrond in die omringwees deur Jahwe van Sy volk<sup>21)</sup>. Kraus wys op die verband tussen hierdie Psalm en Jes. 57 : 13: "Maar wie op My vertrou, sal die land beërwe en my heilige bergland in besit neem". Die "Regverdiges" in Psalm 125 is dié vertrouelinge wat die Bergland in besit neem. Hulle is die "wahre Israel" wat die land in besit neem<sup>22)</sup>.

In vers 3 volg 'n Belofte van die verwydering van die goddeloosheid, en die beskerming van die regverdiges deur Jahwe.

Vers 4 is 'n gebed om die goeie van Jahwe vir Sy volk, Israel.

Terwyl ons n.a.v. Kautz vers 5 as 'n wens kan aanvaar, sluit die vers met 'n "heilswens" af<sup>23)</sup>.

T.o.v. die tradisie-geskiedenis is dit duidelik dat Ps. 125 'n vertrouenslied in Jahwe se Voorsienigheid en ontferming is. Jahwe seën Sy volk. Die Psalm het ook elemente van 'n Sionsteologie.

Oor die Redaksie-analise is alreeds baie gesê. Seybold vat sy studie oor hierdie Psalm in die volgende woorde saam: "Man hat den Eindruck, es handle sich hier um einige unfertige Formulierungen, vielleicht als Gedächtnisstütze für mündlichen Vortrag. Auch die Bearbeitung bringt keine Linie in den Text. Er ist und bleibt ein Torso"<sup>24)</sup>.

### Konklusie

Psalm 125 is 'n Klaaglied van die volk met 'n stuk element van vertroue. Hierdie Psalm bevat geensins 'n trappe-ritme nie. Die relevansie van Ps. 125 lê daarin dat die digter Sion en Jerusalem as beelde gebruik vir

vertrouelinge, Dit pas goed in by die bundel Bedevaartsliedere: juis hier bý Sion word hierdie vergelyking getref.

---

Endnote.      Hoofstuk 8.

1. K. Seybold: Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen (Z.A.W. 91 ('79), p.253.
2. H. Gunkel: Psalm-kommentaar, p.548.
3. H.J. Kraus: Psalmen, Teilband II, p.850.
4. C.A. Briggs, E.G. Briggs: the Book of Psalms, p.454.
5. K. Seybold: a.w., p.253.
6. K. Seybold: die Wallfahrtspsalmen, p.49.
7. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, par. 119 ee/FF, p.384; B. Gemser: Hebreeuse Spraakkuns, par. 279 d, p.232; F. Brown, S. Driver, C.A. Briggs: Hebrew and English Lecicon, p. 442 (16).
8. Kautz is egter nie so duidelik oor hierdie konstruksie soos die kommentatore dit voorstel nie.
8. E. Kautz: a.w., par. 119 hh, p.384.
9. E. Kautz: a.w., par. 119 s, p.381.
10. L. Sabourin: The Psalms, p.332.
11. F. Brown, S. Driver, C.A. Briggs: Hebrew and English Lexicon, p.442 (1 c); M. Dahood: Psalms III, p.215.
12. K. Seybold: Die Radaktion der Wallfahrtspsalmen (Z.A.W. 91 ('79), p.253).
13. A. Weiser: the Psalms, p.788.



14. M. Dahood: a.w., 215; F. Brown, S. Driver, C.A. Briggs: Lexicon, p.472 (1 e).
  15. M. Dahood: a.w., 214; K. Seybold: Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen (Z.A.W. 91 ('79), p.253).
  16. H. Gunkel: Psalm-kommentaar, p.549.
  17. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen , p.49.
  18. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.131.
  19. Ibid., p.128.
  20. E. Kautz: a.w., par. 107 n, p.317.
  21. A. Weiser: the Psalms, p.758; H.J. Kraus: a.w., p.851.
  22. H.J. Kraus: a.w., p.851.
  23. Ibid., p.852.
  24. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.49.
-

HOOFSTUK 9

Psalm 126

בְּשׁוּב יְהוָה אֶת־שִׁיבְתִּי צִיּוֹן אֲהִינִי כְּחֻלְמִים׃  
 אֵין יִמְלֵא שְׂחֹק פִּינִי וְלִשְׁנֵי רָנָה  
 אֵין יִמְכְּרוּ בְּגִימִי הַגִּדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִם־אֱלֹהִים׃  
 הַגִּדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ הֵמָּנָה שְׂמֵחִים׃  
 שׁוּבְהִי יְהוָה אֶת־שְׁבוּתֵנוּ כַּאֲשֶׁר־כָּמָר׃  
 הַזֹּרְעִים בְּדִמְעָה בְּרִנָּה יִקְצְרוּ׃  
 הַלֹּדֵד יִלְד וּבִכְלָה יִנְשֵׂא מִשְׁדֵּי־הַתָּרַע  
 כַּאֲדֹבָא בְּרִנָּה נִשָּׂא אֶל־מִתָּיו׃

Die Metrum van die Psalm is as volg: 2.2.2; 2.2.2 (Gunkel; vgl. Kraus 3.2); 2.2.2; 2.2.2; 3.2; 2.2; 3.2; 3.2.

O.g.v. die praesens vanaf vers 4, verklaar sommige kommentatore die eerste drie verse as 'n praesens i.p.v. 'n perfektum. So bv. verklaar Briggs die werkwoordstyd in verse 1 tot 3 as 'n "perfectum of state". Gunkel verklaar die werkwoord as 'n "prophetisches perfektum".

Maar as dit 'n oplossing sou wees vir die sogenaamde ongehoordheid, nl. dat vers 1 afgehandel is, en vers 4 'n gebed om dieselfde saak is, bly vers 3 nog steeds 'n probleem: of Jahwe alreeds goed gedoen het, en of Hy NOU goed doen, die gebed volg in elk geval. M.a.w. die praesens vervang nie werklik die perfektum in betekenis nie.

Met Dahood en Kraus kan aanvaar word dat die eerste drie verse op die verlede terugwys. Die gebruik van 'n imperfektum sonder wāw - konsektutief in 'n voor-

waardelike sin is heel wettig. Kautz verklaar die imperfektum as 'n uitdrukking van 'n voortdurende handeling in die verlede. Die vreugde wat in die eerste drie verse beskryf word, was dus 'n voortdurende vreugde: nie eenmalig nie, maar voortgaande. Dieselfde geld ook vir die weldade van Jahwe: Jahwe het voortdurend groot dinge gedoen aan Sy volk. Dit is hierdie weldade van Jahwe waarvan in verse 1 - 3 gesing word.

### Verklaring van die struktuur

Psalm 126 is 'n baie komplekse gedig.

Blok A (verse 1 - 3) verbind o.g.v. die volgende: Vers 1 is die protasis van die temporele sin waarvan verse 1 b en 2 die apodosis is. Verse 2 a en 2 b verbind direk o.g.v. die  $\text{אֲזַ$  as apodosis-partikel in die liniêre parallelisme; Vers 3 sluit hierby aan o.g.v. die "concatenatie", of die aaneenskakeling van  $\text{הִגִּדְיָל}$   $\text{הִינֵנוּ שְׂמֵחִים}$  (2 bB. 3 a); Let op die  $\text{נִי} + \text{עַמִּי}$  (3 a) na die  $\text{נִי} + \text{אֱלֹהֵינוּ}$  (2 b); daarmee word die  $\text{לְשׁוֹנֵנוּ}$  en  $\text{פִּינוּ}$  in die  $\text{נִי}$  van  $\text{עַמִּינוּ}$  opgeneem; 'n indirekte verbinding tussen  $\text{הִינֵנוּ בְּחַלְמִים}$  (1 b) en  $\text{הִינֵנוּ שְׂמֵחִים}$  (3 b); Jahwe in 1 a en 3 a (ook 2 b) hou direkte verband met mekaar. Om die protasis- en apodosis-gedeelte beter uit te lig en vers 3 struktureel beter sigbaar te maak, kan ons vers 1 - 3 as volg verbind:

← בְּשׁוּב יְהוָה אֶת־שִׁכְתִּי צִיּוֹן  
 "א" הָיִינוּ כְּחֻלָּמִים ←  
 אִי וְלֹא שָׁחֹק פִּינוּ וְלִשְׁוֹנֵנוּ רָגָה ←  
 אִי יִאֲמְרוּ בְּגוֹיִם הַגִּדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִם־אֱלֹהִים ←  
 הַגִּדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ ←  
 הָיִינוּ שְׂמֻחִים ←

Reël 1 en 4 vorm 'n indirekte inklusie; Indirek omdat reël 4 in die derde manlik meervoud teenoor vers 1 se derde manlik enkelvoud is. שׁוּבָה teenoor

הַגִּדִּיל יְהוָה לַעֲשׂוֹת עִמָּנוּ הָיִינוּ שְׂמֻחִים

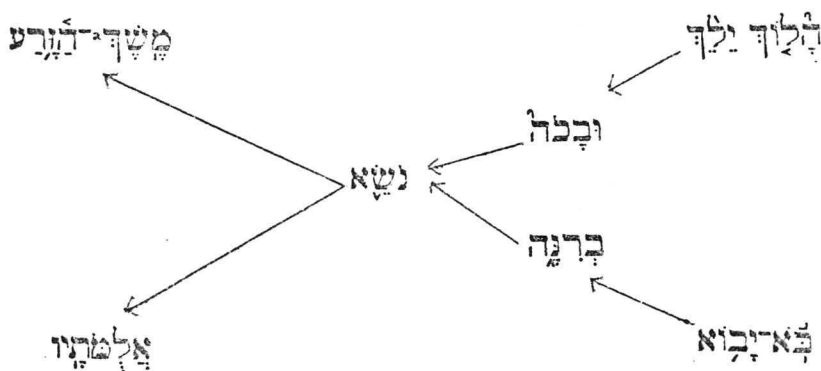
dra dieselfde betekenis. Reël 5 is 'n herhaling, 'n emfatiese parallelisme na reël 4. Reël 6 volg logies op reël 5. Let op die verbinding יְהוָה in reël 1 en 5; en reël 2 en 6, הָיִינוּ as reaksie op die vorige reël: Jahwe se weldade.

Omdat vers 4 'n gebed is, behandel ons eers verse 5 + 6. Vers 6 a en b verbind liniêr o.g.v. die הָלֹךְ en יָבוֹא : die woorde het 'n antitetiese effek om die kontras tussen die liniêre antitese van בָּבֶל en רָגָה (6 b) beter te demonstreer. הָלֹךְ wys op 'n algemene wandeling: die digter gebruik hier 'n interessante konstruksie om hierdie antitese te belig: הָלֹךְ יִלְךְ וּבָבֶל

Let op: infinitief absolutis + imperfektum + infinitief absolutis. Die eerste abs. Inf. (voor werkwoord) intensifiseer die handeling in betekenis, en die tweede abs. inf. (ná werkwoord) beklemtoon die temporele karakter daarvan<sup>1)</sup>. Kautz verklaar dit as 'n kontinuëteit wat aangetoon word - in hierdie geval in 'n letterlike sin<sup>2)</sup>. Die abs. inf. by **בְּאִיבּוֹא**

het m.a.w. dieselfe intensifierende betekenis as die eerste abs. inf. vóór **יֵלֵךְ** <sup>3)</sup>. So val die antitese tussen 'n algemene, voortgaande wandeling en 'n daadwerklike inkoms pragtig uiteen. Die abs. inf. hier kán dus met "sekerlik" vertaal word.

Verder is daar nog die liniêre verbinding tussen **נָשָׂא** (6 a en b)<sup>4)</sup>. Hierop volg weer eens 'n antitese tussen **מִשְׁךְ-הַיָּרֵעַ** (6 a) en **אֶלְמָתוֹ** om die betekenis van die voortdurende dra vanaad (n.a.v. abs. inf. in 6 aA) en die uitbring, dra van die gerwe te illustreer. Die OES is daar!!! En daarbý kom nog die antitese tussen **כָּבֵה** (6 a) en **רָגַה** (6 b): Let op die antitetiese parallelisme in die volgende konstruksie:

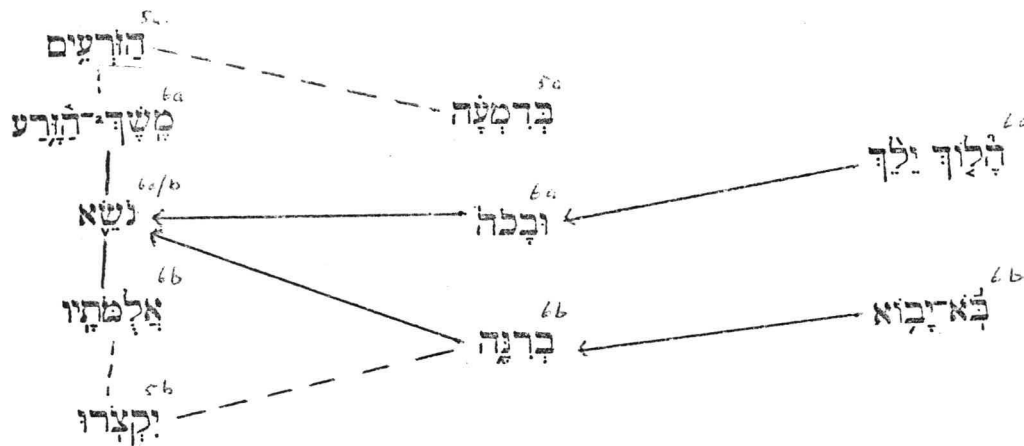


Die saak hier is dus **נָשָׂא** (die dra van die ...). Die abs. inf.<sup>e</sup> kan net so goed beskryf word met adjektiewe: hōē dra hy. Die antitetiese objek na is die eintlike saak: "hy wat saai sāl sekerlik maai".

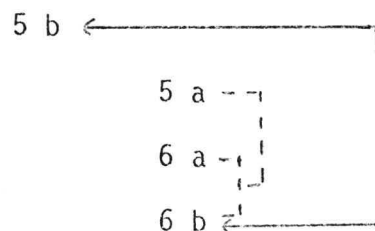


Hieruit is vers 5 se verbinding met vers 6 duidelik: Hier het ons 'n sintetiese parallelisme tussen 5 en 6: alhoewel daar alreeds 'n antitiese parallelisme in vers 5 self voorkom: let op, weer eens die Partisipium wat 'n voortdurende handeling aandui, **הוֹרְעִים** teenoor die futurum **יִקְצְרוּ**. Net so ook met **בְּדַמְעָה** en **בְּרִנָּה** - 'n volmaakte assonansie<sup>5)</sup>. So is die antitesis tussen **בְּדַמְעָה** (5 a) en **וּבְכֹהָ** (6 a), en **בְּרִנָּה** in (5 b en 6 b A) sigbaar.

**הוֹרְעִים** (5 a) en **הִתְרַעַע** (6 a B) vorm 'n semi-chiasme. **יִקְצְרוּ** en **אֶלְמָתוֹ** vorm m.a.w. 'n indirekte liniêre parallelisme. Let op die struktuur nou tussen 5 en 6:



Let op die direkte liniêre parallelisme tussen **בְּרִנָּה** (5 b | 6 b) en die antitesis **בְּדַמְעָה** (5 a). Dahood se assonans-opmerking geld vir al drie dié woorde om die konstruksie beter te demonstreer. Vers 5 b en 6 b A vorm ook 'n inklusie wat in bostaande struktuur nie duidelik is nie, maar wel in die oorspronklike struktuur:<sup>6)</sup>



Die vraag is nou net: waar pas vers 4 in. Dat dit 'n gebed is, is duidelik. Ook is dit nou duidelik hoe verse 1 - 3 inmekaar steek en dieselfde geld vir 5 en 6. Sluit vers 4 nou aan by Blok A of by Blok B? Dahood wil 'n inklusie sien by vers 1 en vers 4. Sekere elemente, wat hieronder uitgewys sal word, gee wél aanleiding daartoe, mǎár Dahood se groot fout is dat hy die krag van die gebed - of eerder die gebed self uitskakel deur alle werkwoorde perfekta te maak. Dán sou verse 1 en 4 'n inklusie vorm. Maar die inklusie is reeds in Str. B aangetoon: vers 1 en 3.

Die ooreenstemmende elemente tussen 1 en 4 is:

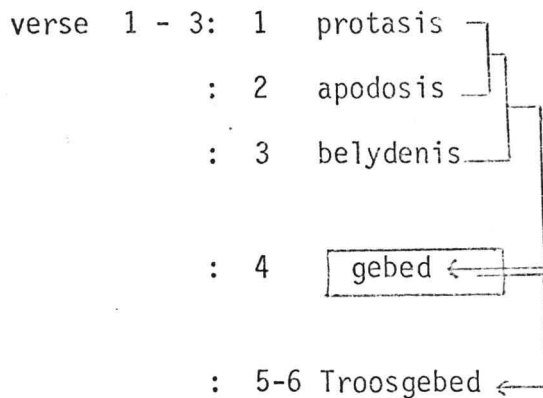
בְּשׁוּבָה יְהוָה אֶת־שִׁבְתִּי צִיּוֹן הָיִינוּ כְּחֻלָּמִים  
שׁוּבָה יְהוָה אֶת־שְׁכֻתִּי בְּאַפְסִיקִים בְּנֶגֶב

Dus 'n liniêre verbinding - volmaak. Maar dit is geen rede vir 'n inklusie nie! Eerder bring die herhaling, en daarby nog die verandering vanaf perfektum indikatief na imperatief 'n skeiding mee: n.a.v. verse 1 - 3 volg nou die gebed. Daar is dus 'n indirekte verband. Mens sou blok 1 - 4 as 'n klimaktiese parallelisme kon beskou. Dit is moontlik, maar dit lyk of 'n breuk tussen 3 en 4 'n beter voorstel is: Vers 4 verbind (ook indirek maar nader) met verse 5 en 6 omdat Blok B 'n troosgebed, of soos Gunkel verklaar, "Trostgedanken" is.<sup>7)</sup> M.a.w., alhoewel 5 en 6 nie 'n direkte gebed is nie, maar eerder 'n trooslied of 'n sug is, vorm dit saam met vers 4 'n versugting tot Jahwe. Om dit te bevestig kan ons net na die verandering van tydsaanduidings kyk: vers 1 - 3 is eintlik perfektum en 4 - 6 imperfektum.

Blokke A en B verbind heel logies o.g.v. vers 4 wat klimakties volg op vs. 1 - 3. Vgl. ook die יָגֵה in vers (2 a) en dié in verse 5 b en 6 b A. Verder kom הָיִינוּ כְּחֻלָּמִים (1 b) en בְּאַפְסִיקִים בְּנֶגֶב ooreen in 'n liniêre verbinding met mekaar. Let ook op die ooreenkoms tussen עָלְמוֹ + הָיִינוּ 3 en שְׁכֻתִּי (4 a). Na die belydenis waar "as" die objek was, is nou die gebed

weer eens met "ons" as objek.

Om die meeste reg te laat geskied aan die 4<sup>e</sup> vers, moet 'n mens die Psalm as volg ontleed:



Vers 4 is inderdaad die verbindende vers in hierdie Psalm. Die Psalm dra deurgaans 'n gebedskarakter - Dank en terugskouing in verse 1 - 3 en troos in 5 - 6. Weiser beskou vs 5 - 6 as 'n antwoord van 'n Priester of profeet<sup>8)</sup>.

### Gattung

Gunkel slaag nie heeltemal daarin wanneer hy Psalm 126 as 'n Volks-klaaglied beskryf nie. Hy doen dit o.g.v. die elemente van sō 'n Klaaglied in verse 4 - 6: Jahwe word wēl in die vokatief aangespreek,<sup>9)</sup> en dīt deur die eerste persoon meervoud wat Israel as volg verteenwoordig;<sup>10)</sup> verse 5 - 6 is 'n Troosgebed met die vertroue dat Jahwe sekerlik sal verhoor<sup>11)</sup>. Maar wat van verse 1 - 3? Die eerste drie verse lyk of dit 'n element van 'n Volks-Danklied kan bevat<sup>12)</sup>.

Die belangrikste hier is net dat Psalm 126, of dit slegs 'n Klaaglied is, en of dit elemente van beide Klaag- en Danklied bevat, wêl in die kultus gebruik is. Gunkel wys daarop dat die Volks-Dankliedere kulties van aard is en in die heiligdom gesing is<sup>13)</sup>. Dieselfde geld vir die Volks-Klaagliedere wat tydens verootmoedigingsgeleenthede in die tempel gesing is<sup>14)</sup>.

T.o.v. die inhoud en "Traditionsgeschichte" bevat hierdie Psalm 'n probleem m.b.t. die interpretasie: Daar is alreeds gewys op die moontlike verklarings van die tydsverandering in verse 1 - 3 en veral 5 - 6. Dahood gee die krag van die gebed prys wanneer hy die hele Psalm in die perfektum vertaal. Aan die ander kant bied die sogenaamde "profetiese perfektum", of die teenwoordige tyds-vertaling geen oplossing vir hierdie tydsverandering nie: Die gebed (:4) sou dan nie in die Psalm pas nie. Of die spánning tussen die gebed en die res van die Psalm sou nie opgehef word nie. Die indeling van Kraus pas die Psalm die beste:

- : 1 - 3 'n Terugblik op die verlede lotsverandering wat die volk Israel beleef het.
- : 4 'n Gebed om die Voleinding van die Heilsgeskiedenis in die vorm van 'n Volks-klaaglied.
- : 5 - 6 'n Troosryke bemoediging aan die wat bid<sup>15)</sup>.

Hierdie laasgenoemde Troosgebed of bemoediging kon moontlik 'n antwoord van 'n priester aan die VOLK gewees het<sup>16)</sup>.



'n Volgende probleem is die interpretasie van **בְּשׁוּב-שִׁיבָה** in vers 1.

Sommige geleerdes neem **שָׁבָה** as die stam van hierdie konstruksie. Dan word vers 1 as volg vertaal:

*"When the Lord brought back the Captives of Zion ..."*<sup>17)</sup>

Dahood pleit dat **שׁוּב** eerder as stam geneem word. Met die betekenis van "herstel", dui **שׁוּב** op die herstel van Sion. Om hierdie stam te bevestig, beskou Kraus **שִׁיבָה** as 'n skryffout wat na **שָׁבָה** of **שָׁבָה** verander moet word<sup>18)</sup>. O.g.v. die aramees in die agste-eeuse-Sefire Inscription (III : 24)" kan **שִׁיבָה** wêl van die stam **שׁוּב** afgelei word<sup>19)</sup>.

Maar om die konstruksie bloot uit die fonologie te interpreteer, bring jou nie ver nie. **שִׁיבָה** kan van beide **שָׁבָה** en **שׁוּב** afgelei word: hoe bepaal 'n mens nou watter stam die korrekte is? Kraus bied die beste oplossing; wat juis vanuit die struktuur-analise bevestig word: As vers 1 op die terugkeer uit die Ballingskap dui, wat dan van vers 4? Waarvoor word nou gebid? Kraus verwys m.b.t. hierdie probleem na Jes. 59: 9 - 11:

*"Daarom is die reg ver van ons en bereik die geregtigheid ons nie; ons wag op lig, maar kyk, daar is duisternis; op 'n helder skynsel, maar ons wandel in dikke donkerheid.*

*Ons tas rond langs die muur soos blindes, en soos die wat geen oë het nie, tas ons rond; ons struikel op die middag soos in die skemeraand; ons is onder die gesondes soos dooie mense.*

*Ons brom almal soos bere, en soos duiwe koer ons aanhoudend; ons wag op reg, maar dit is nie daar nie; op heil - dit bly ver van ons".*



Alhoewel die uittog uit die Ballingskap plaasvind, word nog steeds gesoek na die wêreldwye verskyning vandie heerlikheid van Jahwe. "Die 'Parusie' Jahwes bleibt aus"<sup>20</sup>).

M.a.w., Psalm 126 : 1 kan wêl op die uittog en terugkeer uit die Ballingskap dui; die gebed gaan dan om die algehele heerlikheid van Jahwe wat verwag word, - "die endgültige Verwirklichung und Erfüllung der Heilszeit"<sup>21</sup>).

'n Interessante interpretasie is die van Seybold. Ten einde die verklaring van Dietrich, nl. dat שָׁלוֹם שָׁלוֹם op 'n "Restitutio in integrum" of 'n algemene nuwe toestand dui te bevestig<sup>22</sup>), toon Seybold vanuit die struktuur van Psalm 126 aan, hoe daar o.g.v. 'n wetmatigheid in die natuur op Jahwe gewag word: "Aus der Erfahrung der periodischen Wiederkehr des gleichen im natürlichen Jahresablauf (V.4), aus der alljährlichen Erfahrung vom Wandel der Saattrauer zum Erntejubel (V.5) und aus der geschichtlichen Erfahrung der Wiederherstellung des Zions - heiligtums (V.1 tt) gewinnt der Psalmist die Erkenntnis einer Gesetzmässigkeit, auf die er Jahwe anzusprechen wagt"<sup>23</sup>).

Vervolgens toon hy aan hoe hierdie wetmatigheid in die Psalm gerealiseer word:

וְ - in vers 2 a/b as apodosis van וּ in vers 1(a) in kontras met die "veronderstelde" "nou" in vers 4.

- deur die inklusie van vers 1 b en 3 b.
- deur die herhaling in verse 2 - 3 waar dit gaan om die self-ervaarde verlede.
- deur die polêre teenoor-mekaar-plasing van defektiewe en die herstelde toestande: saai - oes; trane - jubel; gaan - kom; saadkoring - gerwe.

N.a.v. die beeld in verse 5 - 6 lyk die vertaling van Sabourin heel aanvaarbaar:

*"When the Lord brought about the return to Zion we were like dreamers (1);*

*Let the return of the 'returnees' be like rushing streams in the Negeb."*

Maar om שׁוּב met "bring about" te vertaal lyk geforseerd. שׁוּב het letterlik die betekenis van "draai" of "herstel". En as 'n mens sou wou vertaal: "Toe Jahwe die terugkeer na Sion herstel het", het die vers steeds dieselfde betekenis: die herstel van Sion. Verder sou vers 2 b onlogies hierop volg.

### Konklusie

Psalm 126 is 'n uiters komplekse gedig. Selfs Seybold vind dit moeilik om in hierdie egte eenvormige gedig 'n redaksionele bemerking waar te neem. Hy volstaan bloot met die stelling dat die Psalm 'n Redaksionele Komposisie is<sup>24</sup>). Hy kan egter nie met sekerheid sê of daar verwerkings in die gedig is nie.

Onder die verklaring vandie struktuur is alreeds gewys op die uiters stilistiese karakter vandie Psalm. Die digter maak gebruik van poëtiese elemente om die spanning tussen die afgehandelde weldade van Jahwe en die afwagting van Israel op die finale, universele heilstyd van Jahwe te illustreer.

Hoogstens kan ons vermoed dat die Terugkeer uit die Ballingskap by vers 1 —ingesluit is. Die Psalm het egter 'n meer algemene strekking: totale heilservaring. Daar moet egter rekening gehou word met die agste-eeuse elemente

in die Psalm wat op 'n pre-eksiliese datering dui. ( שִׁכָּתָה en argaïse vorme)<sup>25)</sup>.  
Tóg wys Briggs op הַגִּדְלִי לְעִשׂוֹת wat op 'n na-eksiliese datering dui.

Die Psalm self bevat m.a.w. geen aanduiding van datering en gevolglik die interpretasie van vers 1 nie.

Daar kan slegs met Seybold aanvaar word dat Sion herstel is, en dat op grond hiervan die Psalm na-eksilies is<sup>26)</sup>.

Slotopmerking:

"Eins der schönsten Gedichte, wenn nicht das schönste des Psalters, sowohl nach Inhalt wie nach Form. Inniger, naiver, rührender ist nirgends die eschatologische Hoffnung ausgesprochen, nirgends ist eine poetische Verklärung dieses schönsten und tiefsten Gedankens Israels mit so einfachen Mitteln erreicht, nirgends tritt auch dem Nichtisraeliten diese Sehnsucht so menschlich nahe wie hier. Besonders schön ist es daß der Verf. dem wundervollen Bilde V.5f. nichts mehr hinzufügt ..."<sup>27)</sup>.

---

ENDNOTE - HOOFSTUK 9

1. C.A. Briggs; E.G. Briggs: The Book of Psalms, Vol 11, p.457.
2. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, par. 113 u, v.g.l. ook Brown, Driver and Briggs se Woordeboek wat verklaar as soms teenoor bv. Gen. 18:8, 1 Sam 20:21, p.98.2.
3. C.A. Briggs: a.w., p.457.
4. P. van der Lugt: Strofische structuren in de bijbels-hebreeuwse poëzie.
5. v.g.l. M. Dahood: Psalms III
6. v.g.l. P. van der Lugt : a.w.
7. H. Gunkel: Die Psalmen, p.552.
8. A. Weiser: The Psalms, p.762.
9. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.121.
10. ibid., p.123
11. ibid., p.132
12. ibid., p.317
13. ibid., p.315
14. I.H. Eybers: Gods Woord in Mensetaal, p.27.
15. H.J. Kraus: Psalmen II, p.854.
16. A. Weiser: a.w., p.762.
17. L.S.J. Sabourin: The Psalms, p.317.
18. H.J. Kraus: a.w., p.853.
19. M. Dahood: a.w., p.218; L. Sabourin: a.w., p.318.
20. H.J. Kraus: a.w., p.855.
21. ibid.
22. ibid.
23. K. Seybold: Die Walltahrtpsalmen, p.50.
24. ibid.
25. M. Dahood: a.w., p.217.

26. K. Seybold: a.w., p.39.

27. K. Seybold: a.w., p.51; v.g.l. egter voetnoot 18.

---



## HOOFSTUK 10

### Psalm 127

	A	B	C
אִם־יִהְיֶה לֹא־יִבְנֶה בֵּית שְׂוֹאֵעֶמְלֹו יִבְנֶנּוּ כּוֹי			
אִם־יִהְיֶה לֹא־יִשְׁמְרֵהוּ שְׂוֹאֵי יִשְׁקֹד שׁוֹמְרֵי:			
יִשְׂוֹא לָכֶם מִשְׁפִּימִי לֵוִים מֵאַחֲרֵי־שֶׁבֶת			
אֲדַלִּי לָחֶם הַעֲצָבִים בֶּן־יִתָּן לִידִידָיו שִׁנְאִי:			
יִהְיֶה נִסְלַת יִהְיֶה בָגִים שְׂכָר פְּרִי הַכֶּטֶן:			
בְּחָצִים בִּיד־גִּבּוֹר עֵץ בַּעַל הַנְּעוּרִים:			
אֲשֶׁר־יִהְיֶה אֲשֶׁר מֵלֵא אֶת־אֲשֶׁפְּתוֹ מֵתָם			
לֹא־יִבְשׁוּ כִיד־כָּרוֹ אֶת־אֲיָקִים בְּשַׁעַר:			

Die metrum van die Psalm is as volg: 3.3; 3.3; 2.2.2; 3.3; 4.3; 3.3; 2.2.2; 2.2.

Gunkel lees by 1 b 3.2.

Gunkel en Briggs beskou die Psalm as twee afsonderlike Psalms, wat net bymekaar gevoeg is. Hulle bespreek selfs die twee sogenaamde Psalms afsonderlik.

Dit is in elk geval duidelik dat ons hier twee Wysheidsspreuke het. Die eerste (1 + 2) gaan oor die betrokkenheid van God in die handeling van mense.

Die tweede handel oor die Kinders as 'n seën van Jahwe.

Verklaring van die struktuur:

Verse 1 en 2 vorm 'n eenheid: Die eerste vers bevat twee protasis-fases en twee apodosis fases - vers 2 volg as deel van die apodosis. Die konstruksie is reëlmatig in sy werkwoord-gebruik: die protasis bevat na **אם** die imperfektum en in die apodosis volg die perfektum. Kautz verklaar die konstruksie as volg: Die perfektum-protasis druk die idee uit dat iets moontlik is om die hede en die toekoms, asook iets wat herhaaldelik in die verlede plaasgevind het<sup>1)</sup>.

Vers 1 a + b verbind liniêr: **אם לא שוא** asook met **ידונה**. Vers 2 a volg aaneenskakelend met 1 bB (**שוא**)<sup>2)</sup>. Vers 2 bA verbind om dieselfde rede (apodosis). **שוא** word veronderstel. **לכם** en **לחם** sorg vir 'n liniêre alliterasie.

Vers 2 bB volg direk na vers 2 bA. **שנא** word deur Kautz as 'n accusative Temporis verklaar: bepaalde tydsuitdrukking<sup>3)</sup>.

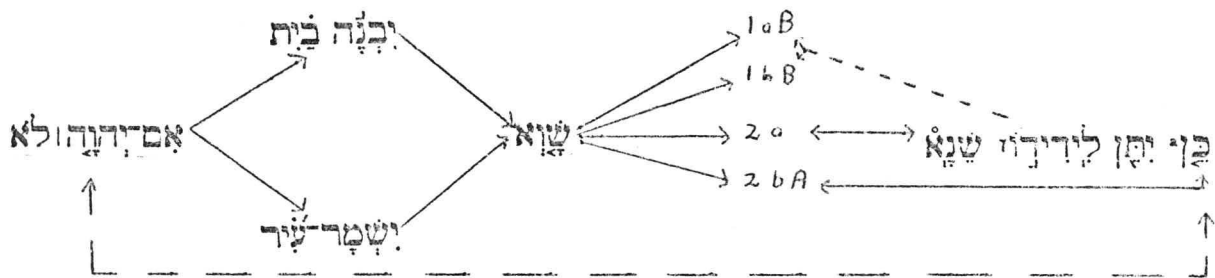
Die **נא** is 'n Aramaïse ortografie vir **נא**<sup>4)</sup>. Let op die antitese<sup>5)</sup> tussen **מאחר** (hif'il) en die infinitief (sonder **ל**) demonstreer 'n bepaalde tydsrigting: vroeg in môre<sup>6)</sup>, teenoor **שבת** + **אחר**. Hierdie antitese word nog kragtiger deur die **שנא** in 2 bB. Teenoor die mens se werksaamhede van die dag, staan God se handeling in die NAG, juis wanneer die mens van sy arbeid moet rus. Briggs wys op die intensiewe betekenis van **העצבים** "harde werk"<sup>7)</sup>. Hierdeur word die mens se afhanklikheid van en ondergeskiktheid aan Jahwe geïllustreer. Hierdie afhanklikheid word verder in 'n chiastiese styl geïllustreer:



8)

Tevergeefs dat julle, want Hy gee!!!

Om hierdie eerste wysheidspreuk saam te vat vergelyk ons die struktuur:



Alhoewel בני יסן לידינו שגא spesifiek met אכלי לחם in vers 2 aaneenskakel, en שגא 'n antitese vorm teenoor 2 a, neem dit tog indirek 1 aB en 1 bB op. Dieselfde geld vir אסיהולא en בני יסן : die derde manlik enkelvoud het Jahwe as Subjek - so ook vir die hede vers 1 en 2. Dus vorm אסיהולא בני יסן 'n inklusie. Heel vergelykend lei שן die antitese in hierdie konstruksie in: "net so" - soos julle arbei doen Hy in die slaap.

Verse 3 - 5 verbind as volg:

הנה bring 'n skeiding mee tussen verse 1 + 2 en 3 - 5; daarmee saam gaan die verandering in beeldspraak of vergelyking. In vers 3 a en b verbind נחלת en שכר : Jahwe is indirek ook die Subjek van שכר. Vers 4 is bloot 'n beeld uit die alledaagse lewe waarmee die kinders as seën van Jahwe gemanifesteer word. Hierdie vergelyking word uitgedruk deur בן + -. Vers 5 a + b volg logies op mekaar.

Vers 5 a volg logies op vers 4 met אֲשֶׁרִי wat emfaties vertoon.

Vers 3 verbind met verse 4 - 5 b o.g.v. die בָּנִים (3 a) + בָּנֵי (4 b). Die beeld van verse 4 + 5 is 'n vergelyking van die seën van Kinders. Interessant is die alliterasie ב + בֵּן in vers 4 met בִּי in vers 5 bA: Die vergelyking kom nou van pas: soos pyle, so is seuns בִּי wanneer hulle in die poorte spreek. בִּי lei 'n temporele frase in<sup>9)</sup>.

Die oorspronklike struktuur vertoon in verse 3 - 5 die volgende ontleding: vers 3 + 4 is beide 'n nominale sin. בָּנִים (3 a) en בָּנֵי (4 b) verbind semi-chiasties<sup>10)</sup>. Die struktuur kan ook anders vertoon, nl. 'n geslote rings-komposisie:



Die pyltjies toon hul oorspronklike verband aan - wat inderdaad bestaan.

Hierdie nuwe ontleding toon die verband tussen die seuns as gawe van Jahwe en die seën van die seuns (3 + 5 b) duideliker aan. Verse 4 + 5 a is bloot 'n beeld ter vergelyking.

Wat is nou die verband tussen deel A en B?

Dahooood wys op die inklusie van verse 1 en 5 b: עֵר (1 b) en בִּיָּעֵר (5 b)<sup>11)</sup>.

Let op die alliterasie in die b -en s klanke: יִבְלֶה בֵּית en בּוֹנֵי בֵּית met

(1 b) יִשְׁמַר-עִירֵינוּ וְיִשְׁלַךְ שׂוֹמְרֵי (5 b) (1) בְּשֹׁמֵר + אֲזִיכִים + יְדָרֵנוּ + יִבְשֵׁנוּ  
 en אֲשֶׁרֵנוּ (5 a) en אֲשֶׁר, אֲשֶׁרֵנוּ.

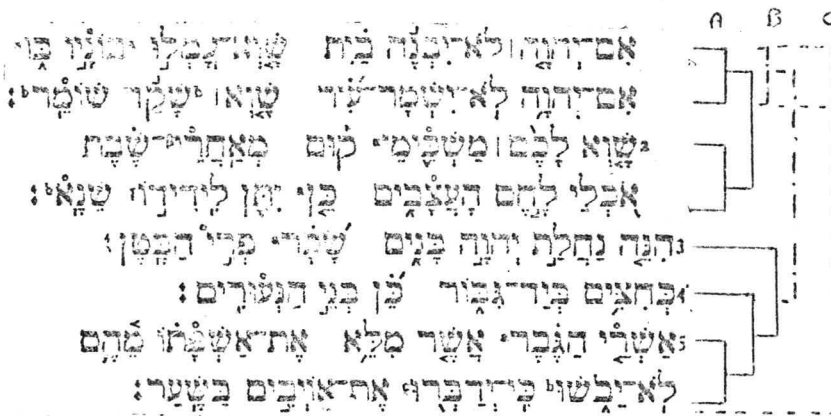
STILISTIES is hier wél gewerk aan 'n patroon - dit is ooglopend. Die belangrikste is die inklusie עִיר en שֹׁמֵר. Maar wat diegene wat twee Psalms hier inlees uit die oog verloor, is die direkte verband tussen die twee dele: dit is wel twee verskillende beelde, maar ALBEI toon Jahwe as die Betrokkene, die Voorsiener aan. As Jahwe die Subjek in Deel 1 is (:1 + 2) dan is Hy inderdaad ook in Deel 2 (:3)<sup>12</sup>. Die verband tussen שֵׁן in verse 2 b en 4 (van die lûgt) sê nie veel vir die verband tussen Deel 1 en 2 nie, maar wat wel waarde inhou, is die verband tussen יָמֵן (2 b) en מִלֵּא (5 a). Nie bloot as 'n volmaakte assonansie nie, maar in betekenis ook: Jahwe GEE - al is dit nou hier in 'n ander beeld, maar die "man" wat sy pylkoker vul, is אֲשֶׁרֵנוּ. Die saak waarom dit gaan is die Seën van die Here: in deel 1 omdat Hy werk, in deel 2 omdat Hy gee. נִחַלְתָּ en שָׁמַר neem die betekenis van יָמֵן op. So gesien kry deel twee ook 'n groter betekenis: as Jahwe die stad bewaar, en die mens vrugbaar is en vermeerder in hierdie stad, dan word die stad sterk: dan volg vers 5 b.




Myns insiens is hierdie siening nie meer geforseerd as Dahood se alliterasie (bloot stilisties) in b en s nie. Pers slot van sake, as Salomo die outeur van die Psalm is<sup>13</sup> - juis omdat hier van die bou van die huis gepraat word, dan bevestig dit die idee dat dit hier gaan om die seën oor die Pelgrimstad?! Die boodskap strek meer algemeen, maar die Psalm dra sekerlik die ondertoon van Jerusalem!



GATTUNG

Hier het ons 'n voorbeeld van hoe die struktuur-analise help om die stofes van 'n gedig aan te toon. O.g.v. die inhoud sou 'n mens wel tot dieselfde konklusie kom, maar die struktuur-analise gaan verder en toon die verband tussen die strofes aan. Vgl. weer eens die eerste struktuur:



A toon die mikro-struktuur aan. B en C toon die verband tussen strofes 1 en 2 aan: B toon die verband tussen Jahwe in vers 1 en vers 3 aan. Jahwe is die Subjek van die eintlike handeling. C toon die inklusie van vers 1 a/b en 5 b aan (  /  en  ).

הַהִיזָה veroorsaak 'n breuk tussen strofes 1 en 2. Dit is juis op hierdie punt dat Gunkeḥ ter sake is: הַהִיזָה lei dikwels die kort leerrede in. Dit is naamlik 'n eienskap van die Wysheidspsalms<sup>14)</sup>. Seybold se vermoede dat vers 3 'n redaksionele toevoeging is, word hierdeur verwerp<sup>15)</sup>.


'n Volgende eienskap van die Wysheidpsalms is, nl. dat die tevergeefsheid of verganklikheid van die menslike vermoënis<sup>16)</sup> vergelyk word met die onver-

ganklike dade van Jahwe<sup>17)</sup>. Onder die verklaring van die struktuur is alreeds daarop gewys hoe die menslike en goddelike dade vergelyk word. Verder bevat Ps. 127 die element van 'n Positiewe vermaning<sup>18)</sup>: eintlik 'n aanmoediging om op Jahwe te vertrou: Hý bou en bewaar. Hý gee self die erfdeel - en daardeur word die stad versterk.

Die seën kom van Jahwe. אֱשֶׁרִי is dié wat onder die seën van Jahwe staan<sup>19)</sup>. Gelukkig is die volk as hy vir hom 'n nageslag opbou: daardeur sal die poorte van die stad bewaar word.

Gunkel wys daarop dat die Wysheidsliedere in die godsdiens-oefeninge gesing is<sup>20)</sup>. 'n Mens kan aanvaar dat בֵּית , עִיר en בְּשֶׁעַר op Sion betrekking het. Die hele gedig kan om Sion draai: die seën van Jahwe oor Sy volk vanuit en in Sion. Hierdeur word die volk aangemoedig om op Jahwe te vertrou en sodoende word die stad bewaar. Hierdie bewaring van Jahwe deur Sy volk self (Sy seën op hulle vertroue) word in die inklusie uitgebeeld:

אֲסִדְתָּהּ לְאַשְׁמֹרֶת עִיר  
לְאַיֶלְשׁוּי כִּדְדֹכָרִי אֲחֵי אֵיכָבִים בְּשֶׁעַר



Die Psalm kan m.a.w. tydens die Pelgrimsbesoek aan Jerusalem gesing gewees het.

T.o.v. die inhoud kan hierby aangesluit word.

בֵּית בֵּית beteken in sy wydste sin die opbou van 'n gesin. As Jahwe nie die Hoof van die gesin is nie, is die menslike strewe na 'n "volmaakte" gesin

tevergeefs. Jahwe is die grond waarop die gesin gebou word - anders is die bou sinloos. Jahwe is egter nie nêr die grond van 'n gesonde gesin nie, Hy is<sup>21)</sup> ook die bewaarder van hierdie gesin. Die voorwaardelike sin in verse 1 en 2 kan as volg opgesom word:

As Jahwe nie betrokke is in die mens se handeling nie,  
is alles tevergeefs.

Die mens verdien nie die resultate van sy werksaamhede nie: Jahwe is die een wat יְהוָה<sup>22)</sup>. Die beeld wat gebruik word om hierdie lering oor te dra, is egter die stad Jerusalem. Die verband tussen Salomo en die "huis" en stad is duidelik: Alhoewel Briggs die Psalm in 'n later tyd dateer, word deur baie kommentatore tog aanvaar dat die terminus ad quo in Salomo se tyd gewees het. Die Tempelbou kon moontlik die agtergrond van hierdie Wysheidspreuk gewees het<sup>23)</sup>.

In elk geval is dit duidelik dat die gesinsbou vergelyk word met die vastigheid van Sion: Jahwe se woonplek.

Die tweede beeld demonstreer die nageslag as 'n seën en erfdeel van Jahwe.

נְחֻלָּה beteken in die Ou Testament die "Erfland" wat Israel as heilsgawe ontvang. Seuns as נְחֻלָּה beteken m.a.w. dat seuns 'n gawe van God is én dat geslag van Israel hierdeur verseker word<sup>24)</sup>.

Weer eens word die stad aan die orde gestel gebring: Wanneer die Israeliete die vyand in die poort ontmoet, sal hulle bewaar word. Die poort is die plek waar die Gereg beoefen<sup>25)</sup> is, asook die enigste ingang vir die "vyand" om die stad binne te val<sup>26)</sup>.

### Konklusie

Die struktuur-analise toon slegs aan dat Psalm 127 uit twee strofes bestaan, wat elk 'n Wysheidsspreuk bevat. Die verband tussen die twee spreuke word behou d.m.v. die inklusie van verse 1 a/b en 5 b (huis/stad en poort). Hierdeur word die kultus, of godsdiens-beoefening by die tempel in verband gebring: Nie alleen is die liedere by die tempeldienste gesing nie (Gunkel), maar die onseker en tevergeefse werke van die mens word gestel teenoor die dade van Jahwe. Hiervoor word die stad gebruik om, o.g.v. die vastigheid van Sion, te illustreer hoe die mens in sy "sinlose" lewe op Jahwe moet vertrou. (Kraus).

Die trappe-ritme ontbreek in hierdie Psalm. Net so is daar geen verwysing na die Ballingskap nie. Daar kan dus aanvaar word dat die plek van Psalm 127 in die Bedevaartsliedere bestaan op grond van die feit dat hierdie Wysheidspsalms in die liturgie gebruik is, asook omdat die "stad" die agtergrond van die spreuke vorm.

---

Endnote

Hoofstuk 10

1. E. Kautz: Gesenins Hebrew Grammar, par 159 Q, p.496.
2. vgl. P. van der Lugt: Strofiese structuren in de bijbelshebreeuwse poësie.
3. E. Kautz: a.w., par. 118 i
4. ibid., par. 80 h
5. C.A. Briggs; E.G. Briggs: The Book of Psalms, p.459.
6. E. Kautz: a.w., par. 114 n.
7. C.A. Briggs; E.G. Briggs: a.w., p.458.
8. M. Dahood: Psalms III, p.223.
9. E. Kautz: a.w., par. 164 d.
10. vgl. P. van der Lugt: a.w.
11. vgl. Struktuur C.
12. vgl. Struktuur B.
13. M. Dahood: a.w., p.223.
14. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.391.
15. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.31.
16. H. Gunkel: a.w., p.384.
17. ibid., p.393.
18. ibid., p.390
19. ibid., p.392.
20. ibid., p.394
21. H. Kraus: Psalmen II, p.859.
22. K. Seybold: a.w., p.30.
23. L. Sabourin: The Psalms, p.384; H. Kraus: a.w., p.859;  
M. Dahood: a.w., p.223.
24. H. Kraus: a.w., p.860.
25. ibid.
26. C.A. Briggs; E.G. Briggs: a.w., p.459.



## HOOFSTUK 11

### Psalm 128

אֲשֶׁר־יִלְכֹּד יִהְיֶה חֵלֶק בְּדַרְכָּיו:  
 2 יִנְיֶי בָּרִיד כִּי תֹאכַל אֲשֶׁר־יִטֵּב לָךְ:  
 3 אֲשֶׁר־יִבְנֶה וְיִגְדֹּן כִּדְתּוֹ בְּיָדָיו בְּרֵכָה  
 בְּנֵי־יָדָיו כִּשְׂמֹנֶת יִתְּנֶם סֹבֵב לְשִׁלְתָּהּ:  
 4 חֵקֶה כִּי־אֵן יִלְכֹּד גֹּבֶר וְתֵא וְדָוָה:  
 5 יִבְרַךְ יְהוָה מִלְּאֵין וְדָוָה מִלְּאֵין  
 וְדָוָה מִלְּאֵין וְדָוָה מִלְּאֵין  
 6 וְדָוָה מִלְּאֵין וְדָוָה מִלְּאֵין שְׁלוֹם עַל־יִשְׂרָאֵל:

Die Metrum van die Psalm is volgens Kraus en Gunkel reëlmatig 3.2 - behalwe vir vers 5 a. Maar vers 2 kan net so wel 3.3 wees. Vers 4 kan ook as 2.2.2 geskandeer word indien וְדָוָה klem dra.

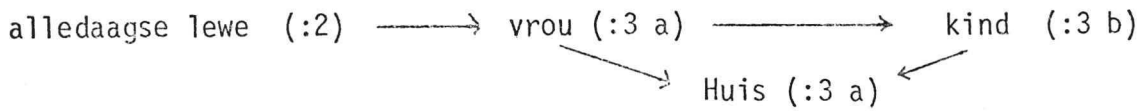
### Verklaring van struktuur

Verse 1 - 4 vorm 'n hegte eenheid. Dit gaan in hierdie Wysheidsspreuk om 'n positiewe vermaning om Jahwe te vrees<sup>1)</sup>. Kraus noem hierdie vermaning 'n groet aan die volk Israel, moontlik deur 'n priester in Jerusalem self<sup>2)</sup>. Die saak waarom dit hier gaan, is die seën oor dié wat Jahwe vrees. Jahwe self seën die wat Hom vrees; en dit vanuit Sion (:5).

Om hierdie seën-gedagte te illustreer, gebruik die Psalm-digter 'n baie treffende stilistiese patroon:

—Die seën van Jahwe strek oor die totale lewensterrein. Verse 2 en 3 vorm

'n klimaktiese parallelisme: Let op hoe die terrein nouer en intiemer word.



Die seën van Jahwe word nêrens teruggehou nie. Die mens word in sy totaliteit geseën. Hierdie boodskap word heel stilisties uitgebeeld:

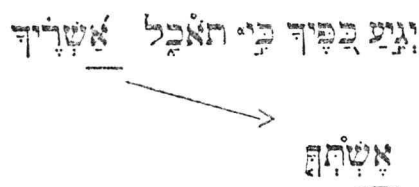
כי het die intensiewe betekenis van "sekerlik". In hierdie sintaktiese verband staan nog meer prominent uit:

יְגִיעַ בְּסִיד כִּי תֹאכֵל

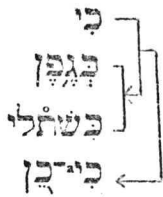
Nie alleen allitereer כי met בְּסִיד nie, maar dit staan selfstandig in hierdie konstruksie. Verder allitereer כי met die כָּאֵן (3 a) en כְּשֹׁתֵלִי (3 b) in 'n liniêre plasing:

יְגִיעַ בְּסִיד כִּי  
אֲשַׁחֲזָה כָּאֵן  
בְּנֶד כְּשֹׁתֵלִי

Hierdie intensiewe betekenis van כי word aangeval met die semi-chiastiese alliterasie in



Hierdie **כי** -konstruksie kulmineer in vers 4 in **כי-בן** :



Die vergelykende **כ** in **כגון פדח' (3 a)** en **כשחלי ויתם** saam met die intensiewe **כי** vorm 'n illustrasie van die seën van Jahwe. Dit is nie onmoontlik om die dubbele werking van **כי** hier te aanvaar nie, sodat "sekerlik" ook in vers 3 van toepassing is<sup>3)</sup>.

Dahood se vertaling van verse 1 en 4 is hiervolgens onaanvaarbaar:

" :1 How blest each one who fears Yahweh",

" :4 See How the Reliable **בן** blesses"

Die intensiewe interpretasie van **בן** pas die konteks beter.

**הנה** in vers 4 neem die beelde in verse 2 en 3 op. I.p.v. die skeidende **הנה**, het ons hier 'n kulminerende, of samevattende **הנה**. Die eenheid van hierdie Wysheidsspreuk word stilisties bewaar d.m.v. 'n inklusie in verse 1 en 4 wat die beelde in verse 2 en 3 omsluit:



אֲשֶׁרִי en בָּרַכְךָ dra hier dieselfde betekenis: geseënd/gelukkig.

In beide gevalle staan hierdie frase aan die begin van die reël en dra as sulks klem. Die gedig is 'n seëngroet aan Israel. Verse 2 en 3 demonstreer hierdie seën van Jahwe.

Verse 1 en 2 verbind stilisties o.g.v. die herhaling in אֲשֶׁרִי / אֲשֶׁרִי 4).

Hierdie geluk word persoonlik beskryf. Die volk word nie in sy totale omvang aangespreek nie, maar individueel tweede persoon enkelvoud. Dit kan moontlik 'n kollektiewe betekenis hê, sodat die volk wel die objek van die Seën is. Hiervoor dien כָּל (:1) en die onbepaalde אֶבְרָה (:4) as bevestiging. In elk geval is die Psalm 'n vermaning om Jahwe te wees. En hierdie vermaning gaan vanuit Sion op elkeen wat Sion besoek.

Kraus wys inderdaad op die ongemaklike verskuiwing vanaf כָּל na die Tweede persoon enkelvoud<sup>5)</sup>. Maar juis vanuit die struktuur-analise word hierdie verskuiwing verduidelik: "jou" het 'n algemene betekenis. En daarom verwys dit na Israel as volk.

Verse 5 en 6 vorm 'n gevolgsin-konstruksie. Die imperatiewe in verse 5 b en 6 is afhanklik van die Jussief in vers 5 a. Hierdie konstruksie dra die betekenis van 'n versekering of 'n bestemde gevolg<sup>6)</sup>. Die vertaling van die imperatiewe met "sodat" lyk dus heel korrek. Briggs se voorstel om 'n nuwe versreël te begin kan dus verwerp word<sup>7)</sup>. Dieselfde geld vir Dahood se vertaling:

*"May Yahweh of Zion bless you!*

*ENJOY the prosperity of Jerusalem all the days of your life;*

*ENJOY the children of your children,"*

Die volgende vertaling is meer korrek o.g.v. die bg. grammatikale konstruksie:

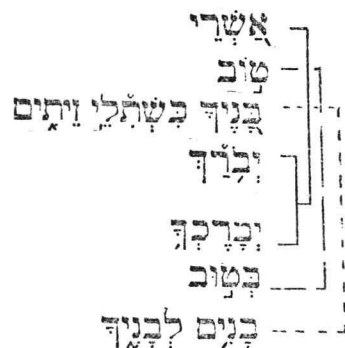
*"Mag Jahwe jou seën uit Sion, sodat jy die voorspoed*

*van Jerusalem mag aanskou al die dae van jou lewe!*

*En sodat jy jou kindskinders mag aanskou"*

Die Jussiewe betekenis word behou (mag), terwyl "sodat" op 'n "bestemde gevolg" dui.

Die verband tussen verse 1 - 4 en 5 en 6 lui as volg:<sup>8)</sup>

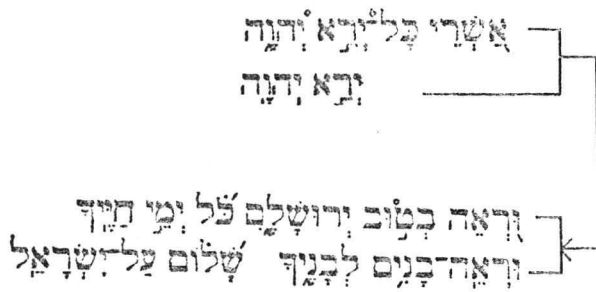


In hierdie struktuur is וְיָתִים en בְּיָדָא die uitstaande struktuurdraers.

Jahwe seën: Wie?

Hierdie vraag word op 'n uiters stilistiese wyse beantwoord:





Hier het ons te make met 'n semi-chiasme in die Konsonante van een woord waardeur die digter die verband tussen die Seën en die vrees wil illustreer:



Op 'n uiters treffende wyse slaag die digter daarin om die eenheid in sy boodskap te illustreer: Jahwe seën, maar diegene wie Hom vrees.

En wat is die Seën presies?

—Van der Lugt wys in hierdie verband op die korrelasie tussen<sup>9)</sup>:

:3 בְּיָדָא en

:6 בְּעֵינָיו לִי־יָדָא

Dit is nie te geforseerd om Jahwe se Verbondsbelofte aan Abraham hier ter sake te bring nie. Die essensie bly dieselfde: 'n Nageslag as vrug van die seën van Jahwe.

"Vrede oor Israel", alhoewel dit lyk of dit 'n algemene slot-seën was —(vgl. Ps. 125), pas dus heel goed in hierdie konteks: Die seën oor Israel word nou gespesifiseer: Vrede! Ook hier kom Dahood se vertaling van "Israel's Most High" verwerp word.

O.g.v. hierdie logiese verband tussen verse 1 - 4 en 5 en 6 kom Briggs se verklaring dat vers 1 - 3 die oorspronklike Psalm is, verwerp word.

Dit is hoogstens 'n vermoede dat die Wysheidsspreuk ouer kan wees as die Slot-seën, maar die eenheid van die Psalm as 'n liturgiese seën is duidelik waarneembaar.

### Gattung

Psalm 128 is, soos Psalm 127, 'n Wysheidspsalms. Die elemente van 'n positiewe vermaning<sup>10)</sup> om Jahwe te wees<sup>11)</sup>, ~~12)~~ om die lering in te lei en die seënspreuk<sup>13)</sup> is definitief teenwoordig.

Interessant is die antitese tussen Psalms 127 en 128: In Psalm 127 word die menslike arbeid as sinloos en nutteloos beskou<sup>14)</sup>. In Psalm 128 word die arbeid van die mens geseën en beloon. Die verskil is egter dat in Ps. 127 die totale afhanklikheid van die mens van Jahwe geskets word, terwyl in Ps. 128 die vrees van Jahwe as die voorwaarde vir geseënde arbeid gegee word.

T.o.v. die inhoud stel Sabourin voor dat die voorspoed van die nasie op die fondament van die gesonde gesinslewe rus<sup>15)</sup>. O.g.v. die feit dat die gesin 'n mikro-verbondsgestalte is, is hierdie voorstel aanvaarbaar.

Die twee beelde van die vrou en die kinders is algemeen bekende beelde van daardie tyd. In Psalm 52:10 en Psalm 92:14 word die regverdige self 'n "groen Olyfboom in die Huis van Jahwe" genoem. In die Ou Testament word Israel op verskeie plekke die wingerd van God genoem. (Jer. 2:21; 8:13; Hab. 3:17; Hagg. 2:19).

### Konklusie

Net soos in die geval van Psalm 127, kan aanvaar word dat hierdie Wysheids-psalm tydens die godsdiensoefening in Jerusalem gebruik is<sup>16)</sup>. Die voorstel van Kraus dat dit 'n groet van 'n Priester kon wees, kan ook aanvaar word<sup>17)</sup>.

Hier is dus geen sprake van die Ballingskap nie. Die Trappe-ritme-teorie kom ook nie hier tot sy volle reg nie.

---

Endnote.      Hoofstuk 11

1. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.390.
  2. H. Kraus: Psalmen II, p.863.
  3. M. Dahood: Psalms III, p.197.
  4. P. van der Lugt: Strofiese structuren in de bijbelshebreewuse poëzie, p.411.
  5. H. Kraus: a.w., p.862.
  6. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, par. 110 i, p.325.
  7. C.A. Briggs; E.G. Briggs: The Book of Psalms, p.461.
  8. P. van der Lugt: a.w., p.412.
  9. ibid.
  10. H. Gungel: a.e., p.390
  11. ibid., p.389.
  12. ibid., p.391.
  13. ibid., p.392.
  14. ibid., p.384.
  15. L. Sabourin: The Psalms, p.385.
  16. H. Gunkel: a.w., p.394.
  17. H. Kraus: a.w., p.862.
-

HOOFSTUK 12

Psalm 129

רַבַּת צָרָתִי מִנְעוּרִי יֹאמְרוּ אֲשֶׁר־נָא יִשְׂרָאֵל:  
 רַבַּת צָרָתִי מִנְעוּרִי גַם לֹא־זָכְלוּ לִי:  
 עַל־גִּבִּי חָדְשׁוּ חֲרָשִׁים הָאֲרִיכוּ לְמַעֲוָתָם:  
 יְהוָה צִדִּיק קָצָן עֲבֹת רָשָׁעִים:  
 יָבֹשׁוּ וַיִּסְגּוּ אַחֲרָיו כָּל־שֹׂנְאֵי צִיּוֹן:  
 יִהְיוּ כַחֲצִיר גִּגְיֹתֵי יִשְׁקָדְמַת שְׁלֹה־יָבֵשׁ:  
 וְשֹׁלֵא מִלֵּא כִפִּי קוֹצֵר וַחֲזָנִי מְעַמָּר:  
 וְלֹא־אֶמְרוּ הַעֲבָרִים בְּרַבַּת־יְהוָה אֲלֵיכֶם־  
 יִבְרַכְנוּ אֶתְכֶם בְּשֵׁם יְהוָה:

In hierdie Psalm het ons weer eens 'n bewys van hoe willekeurig 'n teks verander kan word, net ter wille van metrum. Kraus aanvaar o.g.v. Gunkel die voorstel in die tekskritiese apparaat by vers 6:

שְׁקָדָם מְעַמָּר word met שְׁקָדְמַת שְׁלֹה־יָבֵשׁ word met שְׁקָדְמַת שְׁלֹה־יָבֵשׁ vervang om sodoende 'n 3.2-ritme te handhaaf. Maar by vers 7 verskil Kraus en Gunkel weer van mekaar, nl. Kraus lees by vers 7 'n 3.2-ritme, terwyl Gunkel 'n 2.2.2-ritme lees. Dieselfde geld vir die metrum by vers 8 b, waar Kraus 'n 3 en Gunkel 'n 4 lees. Die logiese konklusie waartoe 'n mens kom is; as daar soveel willekeur in die Vormkritisieseskool self teenwoordig is, dan kan die metrum nie as suiwer maatstaf gebruik word om 'n Psalm te ontleed nie<sup>1)</sup>.

Die Metrum van Psalm 129 lyk dus as volg: verse 1 tot 6 het 'n 3.2 metrum; vers 7 lees 2.2.2; vers 8 lees 3.3 en 8 b lees 3 (of 4 as יְהוָה geaksentueer word).

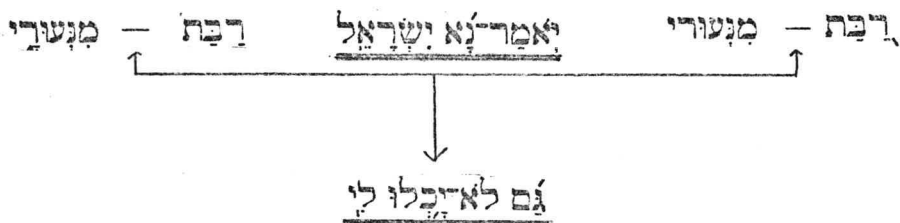


## Verklaring van struktuur

Psalm 129 kom baie ooreen met Psalm 124. Beide Psalms is 'n Danklied van Israel<sup>2)</sup> en word op dieselfde wyse ingelei: 'n oproep tot die volk om Jahwe se verlossingsdade te besing.

רַבַּת צִרְוֵי מִנְעֹרִי    וְאִמְרָנָא יִשְׂרָאֵל  
רַבַּת צִרְוֵי מִנְעֹרִי    גַּם לֹא־קָלוּ לִי

Verse 1 en 2 verbind in 'n liniêr-sintetiese parallelisme. Net soos in Ps. 124 vertoon die b-gedeeltes 'n ondertoon, maar in 'n dieper ontleding loop die parallelie klimakties op tot by vers 2 b. D.m.v. die herhaling staan die b-gedeeltes van beide verse prominent:



As sulks vertoon die parallelisme eerder antiteties as sinteties te wees.

Verse 3 en 4 volg as die tweede gedeelte in die sintetiese parallelisme in verse 1 tot 4. Verse 3 en 4 neem dieselfde gedagte as in verse 1 en 2 verder en loop klimakties op tot by die erkenning van Jahwe as die Subjek van die beskerming teen die vyand:

In hierdie twee verse het ons 'n antitetiese parallelisme:

:3 על־גְּבִי חָדְשׁוֹ חֲרָשִׁים הָאֲרִיכוּ לַמַּעֲוֹתָם.  
:4 יְהוָה צָדִיק קָצָץ עֲבֹת רָשָׁעִים

Teenoor die aanval van die vyand in vers 3, staan die verlossingsdaad van Jahwe in vers 4. Jahwe staan emfaties voorop om die klem op die Subjek : Jahwe te laat val.

Let op die antitese binne-in die sintese:

:1 רַבַּת צָרָתִי מִנְעֹרִי, וְאִמְרָא יִשְׂרָאֵל  
:2 רַבַּת צָרָתִי מִנְעֹרִי      גַּם לֹא־כָּלָו לִי  
:3 עַל־גְּבִי חָדְשׁוֹ חֲרָשִׁים הָאֲרִיכוּ לַמַּעֲוֹתָם  
:4 יְהוָה צָדִיק קָצָץ עֲבֹת רָשָׁעִים

Telkens kulmineer die sintese in 'n antitese: Die vyand se handelinge word deur Jahwe afgekeur. Let op hoe prominent Jahwe, as subjek van Beskerming, aan die einde van die parallelisme staan.

Treffend kleur die digter die antitese tussen die vyand en Jahwe in met die alliterasie in 'n semi-chiastiese plasing:

:3 עַל־גְּבִי חָדְשׁוֹ חֲרָשִׁים הָאֲרִיכוּ לַמַּעֲוֹתָם  
:4 יְהוָה צָדִיק קָצָץ עֲבֹת רָשָׁעִים

'n Verdere antitese wat prominent vertoon is, is dié tussen רַבַּת en יְהוָה. Teenoor die grootheid van die vyand se aanval, staan Jahwe: nóg groter, nl. om Israel van sy vyand te verlos.

O.g.v. hierdie klimaktiese parallelisme kom Dahood se voorstel, dat vers 4 met verse 5 - 8 verbind, afgewys word. Die historiese perfektum word teenoor Dahood se Jussief gehandhaaf<sup>3)</sup>.

'n Verdere argument teen Dahood is die verandering in die objek van die "sogenaamde" Jussief: By vers 4 sou dit Jahwe wees, terwyl dit in verse 5 en 6 die vyand is. Daarom kan 'n mens saam met die meeste kommentatore aanvaar dat verse 1 tot 4 en 5 tot 8 as die twee strofes gehandhaaf kan word<sup>4)</sup>.

By verse 5 tot 8 het ons elemente van 'n Volksklaaglied: Net soos by Ps. 125 lei die Jussiewe by verse 5 en 6 'n wens in<sup>5)</sup>; 'n wens teen die voortgang van die vyand.

יִבְשׁוּ וְיִסְגּוּ אֶחָדֹר כָּל שְׁנֵי צִיּוֹן  
יִהְיוּ כַחֲצִיר גִּלְיוֹתֵי שִׁקְדָּת שְׁלֵחֵי יָבֵשׁ  
שֶׁלֹא מֵלֵא כִפִּי ←

Op grond van die inhoud sowel as die metrum word שִׁקְדָּת שְׁלֵחֵי (6 b) na שִׁקְדָּת שְׁלֵחֵי verander en יָבֵשׁ uitgelaat (Gunkel en Kraus). Maar gesien in die lig van die chiasitiese woordspel tussen יִבְשׁוּ (5 a) en יָבֵשׁ (6 b) lyk dit of die digter die verse met opset so saamgestel het<sup>6)</sup>. Met die voorstel van Gunkel, nl. dat vers 6 as volg lees:

*"Sollen wie das Gras auf den Dächern werden,  
das der Ostwind versengt"*

word die probleem in verse 6 en 7 nie opgelos nie. Volgens Gunkel word "solches gras schwerlich „ausgezogen“ ". קִדְמָת word saamgetrek om קִדְמָת

(Oostewind) te kry. Die  $\text{וּ}$  gaan dan saam met die volgende woord. Maar dit is hier waar die M.T. totaal oorboord gegooi word.  $\text{שָׁלַף}$  word na  $\text{שָׁרַף}$  verander. M.a.w., om by hierdie voorste te pas word "uittrek" na "skroei" verander.  $\text{יָבֵשׁ}$  (verdroog, verdor) word uitgelaat - heel duidelik nie bloot o.g.v. die ritme nie!

Indien hierdie voorstel gevolg sou word, sou vers 7 onverantwoord gelaat gewees het. In die huidige struktuur is die verband tussen verse 6 en 7 baie duidelik:

יָבֵשׁ וְיָסַג אֶת־הַיָּבֵשׁ לְכָל־שָׂנְאֵי צִיּוֹן  
 יָדָיו כְּחֹצֵר גִּזְוֹתֵי־שִׁקְדָּמַת שְׁלֹף יָבֵשׁ  
 שְׁלֹא סָלַח כְּפִי קוֹצֵר וְחִלְּנוּ סֻלְמֵי

Briggs bevestig teenoor Gunkel die historiese feit dat die gras op die huise se dakke wêl deur die mense gebruik is<sup>7)</sup>. Die gedagte van die Oostewind wat die gras verskroei is sekerlik ter sprake in vers 6, maar dit staan nie eksplisiet geskryf nie. Dit is egter ook nie nodig of wettig om die teks sō te verander nie. Hierdeur word veral die temporele gebruik van  $\text{שִׁקְדָּמַת}$  ontken<sup>8)</sup>.

Vers 8 volg nou as 'n apodosis van die gevolgsin in verse 5 tot 8:  $\text{וְלֹא}$ . Die voorstel om  $\text{אֲלֵיכֶם}$  na  $\text{עֲלֵיכֶם}$  te verander lyk nie nodig nie - alhoewel tog gegrond. Maar vlg. Brown, Driver and Briggs se woordeboek word  $\text{אֲלֵי}$  soms vir  $\text{עֲלֵי}$  gebruik, maar dan:

"It is probably that this interchange, at least in many cases, is not original, but due to transcribers."<sup>9)</sup>

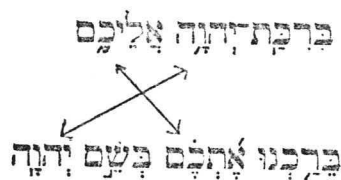
'n Mens wonder net of die digter nie juis met opset die 'alef i.p.v. die 'azin n.a.v. אֶתְכֶם (8 c) gekies het nie - 'n argument om die eenheid tussen vers 8 a/b en c te bewaar teenoor die wat vers 8 c as 'n latere toevoeging sien.

8 a/b

וְלֹא אֶסְרֶה עֵינַי  
בְּכַתִּיחָה אֱלִים  
בְּכַתִּי אֱתָכֶם בְּשֵׁם יְהוָה

8 c

Let op die chiasme in hierdie twee versreëls:



Op grond hiervan kan 'n mens aanvaar dat vers 8 in sy geheel oorspronklik is, en dat die c-gedeelte nié 'n latere toevoeging hoef te wees nie.

### Gattung

Psalm 129 bevat elemente van Psalms 124 en 125. Die eerste 4 verse vertoon presies dieselfde struktuur as Psalm 124. Gunkel verklaar dat hierdie strofe 'n Volks-Danklied is<sup>10)</sup>.

Die tweede strofe, verse 5 tot 8 kom meer ooreen met Ps. 125 in dié sin dat dit die Wens-element van die Volks-Klaaglied bevat<sup>11)</sup>. In die Psalm word Israel se afkeer jeens die vyand besing.



Die hele Psalm vertoon egter die strukturele opbou van 'n Vertrouenslied<sup>12)</sup>.

### Inhoud

Daar word nie na 'n spesifieke geval of historiese situasie in die Psalm self verwys nie. "van my jeug af" dui op die ontstaanstyd van Israel in Egipte. Die Psalm omvat dus die hele "Heilsgeschiede" van Israel<sup>13)</sup>.

Die vyand word vergelyk met die alledaagse; die landbou: ploërs en toue. Hierdeur word die verlossingsdade van Jahwe besing. Die toue in vers 4 dui op die "Jochseilen"; die toue wat gebruik is om 'n trekdier in te span. Dit is hieruit, uit die greep van die "goddelse" as ploëer wat Israel as trekdier gebruik, wat Jahwe Israel verlos het.

Die tweede strofe volg antiteties in sy inhoud op strofe 1. Waar die goddelose in strofe 1 die ploëer was; dié met die ploeg in die hand, word in strofe 2 (verse 5 tot 8) gesing van die beskaming van die vyand. Nadat Jahwe Israel verlos het, word die vyand soos verganklike gras wat verdor. Hiermee wil Israel net sê dat die vyand nie meer mag oor hulle het nie.

Oor vers 8 is daar min geskryf. Tog is dit 'n moeilike vers om te verklaar. Waarop sinspeel die woorde: "die wat verbygaan"? Dit is egter duidelik dat hierdie vers verband hou met die inhoud vandie hele Psalm, nl. landbou. Dan wys vers 8 op 'n soortgelyke gebeurtenis soos wat ons in Rut 2:4 kry waar Boas aan die snyers die seën van die Here toegewens het<sup>14)</sup>. Die probleem is egter wêre die vyand is. Weiser wil n.a.v. hierdie betekenis van vers 8 die vyand sien as die Jode wat teen die Jerusalem-Kultus staan<sup>15)</sup>.

Tog moet 'n mens nie te maklik die "hâters van Sion" (5) en "goddelose" (4) met die Jode vergelyk nie<sup>16)</sup>. Met Briggs kan 'n mens aanvaar dat dit hier bloot gaan om 'n beeld waarmee die vyand se mislukking gedemonstreer word<sup>17)</sup>. Die beeld illustreer net die feit van 'n mislukte oes deur te verwys na die verdorrings vóór die pluk van die gras.

Hiermee word die voorstel dat vers 8 c 'n priesterlike seën aan die kultus-gemeenskap is afgewys<sup>18)</sup>. Dit is veeleer 'n emfatiese herhaling om die beeld te voltooi<sup>19)</sup>.

Redaksie-analities beskou, lyk dit of Ps. 129 'n verwerking van 'n individuele teks na 'n Gemeente-lied is<sup>20)</sup>. In sigself is dié stelling sekerlik geldig. Maar om die "eintlike Psalm" te reduseer tot verse 2 tot 4 en 6 tot 8 b lyk ongegrond te wees. Seybold werk bloot met die inhoudelike vorm van die teks wanneer hy tot sô 'n konklusie kom. 'n Mens sou egter meer gronde tot beskikking moet hê om tot 'n verantwoorde analyse van hierdie aard te kom. Tog is dit moontlik dat 'n individuele teks na 'n gemeentesang verwerk is. 'n Mens moet net rekening hou met Mowinskel se verklaring van die kollektiewe eerste persoon as verteenwoordigend van die volk Israel<sup>21)</sup>.

### Konklusie

Psalm 129 is 'n Vertrouenslied: Jahwe se verlossing uit die hand van die vyand. Die opvallende in die Psalm is egter die Kontrastering van die vyand en Israel. Die vyand word geïdentifiseer as "die wat Sion haat" (5).

Let op na die twee lyne in die res van die Psalm:

:1	רַבַּת צַדִּיקֵי מִנְעוּרֵי יִשְׂרָאֵל	
:4	יְהוָה צַדִּיק קָצַץ עֲבֹת רָשָׁעִים	Israel
:5	יָבֹשׁוּ וַיִּסְגּוּ אַחֲרָיִם כָּל שֹׂנְאֵי צִיּוֹן	
:8	וְלֹא אֱמָלְיוּ דֹּעֲבָדִים בְּרַקְתָּ יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם בְּרַקְתֶּם אֶתְכֶם בְּשֵׁם יְהוָה	Vyand

Teenoor die belydenis van Israel se geloof in Jahwe wat verlos, staan die valse gebruik (sē) van Jahwe deur die vyande.

Veral vers 1, waar Israel opgeroep word tot die lof aan Jahwe oor Sy beskerming, en ook die begrip van die haters van Sion dui op die kultiese gebruik van Psalm 129.

---

Endnote.

Hoofstuk 12

1. H.J. Kraus: Psalmen II, p.865; H. Gunkel: Die Psalmen, p.558.
  2. H. Gunkel: a.w., p.558.
  3. M. Dahood: Psalms III, p.231.
  4. P. van der Lugt: Strofische structuren in de bijbelschebreeuwse poezië,  
p.415.
  5. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.128.
  6. M. Dahood: a.w., p.233.
  7. C.A. Briggs; E.G. Briggs: The Book of Psalms, p.463.
  8. F. Brown e.a.: Lexicon, p.870.
  9. ibid., p.41.
  10. H. Gunkel: Die Psalmen, p.558; Einleitung, p.317.
  11. H. Gunkel: Einleitung, p.128; vgl. Die Psalmen, p.559.
  12. L. Sabouring: The Psalms, p.322; I.H. Eybers: Gods Woord in Mensetaal  
III, p.28.
  13. A. Weiser: The Psalms, p.771.
  14. M. Dahood: a.w., p.233.
  15. A. Weiser: a.w., p.771.
  16. H. Kraus: a.w., p.866.
  17. C.A. Briggs; E.G. Briggs: a.w., p.463.
  18. A. Weiser: a.w., p.772; H. Kraus: a.w., p.868.
  19. M. Dahood: a.w., p.233.
  20. K. Seybold: Die Redaktion der Wallfahrtzpsalmen, p.251.
  21. S. Mowinckel: The Psalms in Israel's Worship I, p.45.
-

HOOFTUK 13

Psalm 130

מִמִּנְחָרִים קָרָאתִי יְהוָה: אֲדֹנָיִי שְׁמָעָה בְּקוֹלִי  
 תְּהִינָה אֲזִנֶּךָ קְשִׁבוֹת לְקוֹל תַּחֲנוּנִי:  
 אֲבִי-עֵלֹת הַשָּׁמַיִם אֲדֹנָיִי טִי-עֲמִד:  
 כִּי-עָמְדָה חֲסִדֶּיךָ לִפְנֵי תִרְאִי:  
 יִקְנִיתִי יְהוָה קִנְיָתָה נַפְשִׁי וְלֹדֶיךָ דוֹחֲלָתִי:  
 נַפְשִׁי לֹא-אֲדֹנָיִי מַשְׁמָרִים לְבָבְךָ יִשְׁמָרֵם לְבָבְךָ:  
 יִתְּלֵ יִשְׂרָאֵל אֶל-יְהוָה:  
 כִּי-עֲבִדְתָּה חֲסֵד וְתִרְבָּה עֲשֵׂי פְדוּת:  
 וְהוּא יַפְדֶּה אֶת-יִשְׂרָאֵל מִכָּל עֲנֻתוֹ:

Die Metrum van hierdie Psalm is as volg: 3.3; 3.2; 3.2; 3.2; 2.2.2;  
2.2.2; 3.3.3; 3.2.

Hierdie Psalm lewer 'n paar probleme op: A.g.v. die tekskritiese voorstel, <sup>TK</sup>  
laat Gunkel אֲדֹנָיִי in vers 2 uit. Dieselfde word met dié in vers 3 gedoen.

In vers 5 laat hy die tweede קִנְיָתָה uit en vertaal נַפְשִׁי as 'n datief van  
beskrywing, nl.

"Ich hoffe auf Jahwe mit der Seele"

Die tweede שְׁמָרִים לְבָבְךָ word ewe maklik uitgelaat, en dieselfde geld vir  
vers 7: יִתְּלֵ יִשְׂרָאֵל אֶל-יְהוָה. Eintlik reduceer hy die teks soveel dat hy  
slegs die volgende oorhou:



*"denn Jahwe gehört die Gnade und viel Erlösung"* ✓

Dit is egter duidelik dat die motief agter hierdie emendering die Qina-ritme, ✓  
3.2 is. Gunkel slaag hierdeur om 'n konstante ritme van 3.2 te handhaaf. ✓  
Daar is egter nie genoeg gronde vir so 'n emendering nie<sup>1)</sup>. ✓

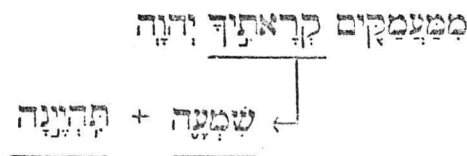
Dit is duidelik dat vers 2 a om ritmiese redes in dieselfde reël as vers 1  
geplaas is. Dit hoort logies in die tweede reël, maar dan sou die eerste reël  
onreëlmatig wees. Kraus verdedig hierdie plasing teenoor Gunkel<sup>2)</sup>. ✓

Dit sal egter deurgaans in die analise duidelik word hoe 'n noodsaaklike plek  
die elemente, wat Gunkel uitlaat, het.

### Verklaring van die Struktuur

Psalm 130 val in drie strofes uiteen: verse 1 tot 4 is 'n gebed van 'n ✓  
Enkeling tot Jahwe; verse 5 en 6 is 'n belydenis na buite van dieselfde ✓  
persoon; en in verse 7 en 8 word Israel opgeroep om op Jahwe te wag. ✓

Vers 1 tot 4 verbind o.g.v. die volgende: In al vier verse word Jahwe in ✓  
die Vokatief aangespreek, en dit deur dieselfde persoon in 'n gebedsvorm. ✓  
Vanselfsprekend volg die imperatiewe as 'n tweede verband. Vers 2 neem vers 1 ✓  
heel logies op:



Verse 3 en 4 vorm 'n antitetiese parallelisme: die voorwaardelike sin in vers 3 אִם + מִי יַעֲמֵד wat in 'n negatiewe vraagstelling eindig loop oor in die קִי in vers 4. Teenoor die negatiewe, pessimistiese vraag, staan die troos dat Jahwe sal vergewe. Dít is ook die verband tussen verse 1 en 4:

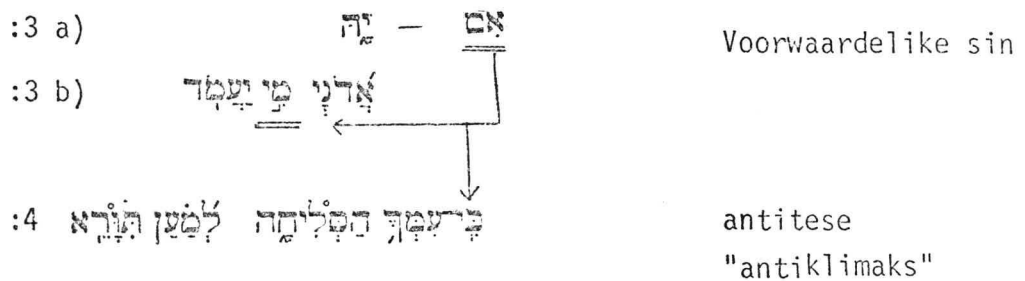


Die dieptes in vers 1 word nou geïdentifiseer. Dit is nie 'n vyandelike greep of aanval nie, maar 'n toestand van sondigheid - geestelike vyandelikheid.

"Ongeregtighede" kwalifiseer dus die situasie van die digter. Gunkel het gelyk wanneer hy die Psalm 'n "Busslied" noem. Die digter bely sy sondes teenoor Jahwe in die erkenning van Jahwe se heiligheid en geregtigheid: מִי יַעֲמֵד

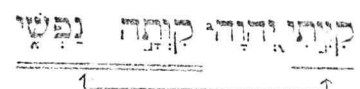
Maar vers 4 spreek van die digter se vertroue in Jahwe se vergifnis: קִי .

Vers 3 en 4 lyk dus as volg:

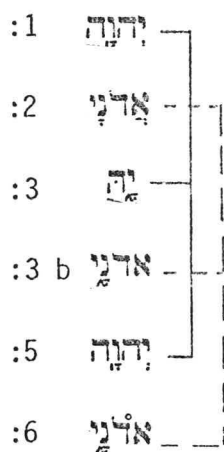


By verse 5 en 6 volg 'n belydenis. Skielik verander Jahwe in die tweede persoon na 'n derde persoon. Daar word nou ván Jahwe gepraat. Verse 5 en 6 verbind baie stilisties met mekaar:

eerstens kry ons die inklusie van Jahwe by vers 5 a:



Hieruit kom veral twee dinge sterk na vore. Eerstens word die digter in sy totale persoon uitgedruk. Eers wag hy, maar dan sy siel. Dit is 'n wyse om die mens in sy totaliteit te demonstreer (vgl. Ps. 121:7). Tweedens staan Jahwe emfaties in hierdie konstruksie. Op Jahwe word gewag. Hiermee saam gaan die prominente voorkoms van Jahwe d.m.v. die herhaling vanaf die eerste vers. Interessant is die voorkoms van Jahwe:



Vers 7 en 8 word hieronder bespreek. O.g.v. hierdie struktuur-analise is dit duidelik dat die digter doelbewus sy woorde gekies het. Hierdeur word die kommentatore wat אֱלֹהִים uitlaat (veral Gunkel) afgewys. Die digter stel sy gedig stilisties saam. Hierdeur is dit ook duidelik waarom die metrum nie dié deurslaggewende maatstaf vir die analise van 'n teks is nie. Dahood wys verder op die sinspeling op die verhouding tussen 'n kneg en sy heer in hierdie Psalm<sup>3)</sup>.

Alles draai dus om Jahwe: tot Hōm word gebid<sup>(1-4)</sup>. Hý word bely<sup>(5-6)</sup>. Op 'n baie treffende wyse word die spanning tussen Jahwe die Verbondsgod en Jahwe as Heer geïllustreer. Dit is ook interessant dat hierdie tegniek in die gebed sowel as in die belydenis (na buite) gehandhaaf word.

Maar daar sit nog meer in hierdie twee verse:

קִנְיַת יְהוָה קִנְיָה נִפְשִׁי וְלִדְבָרֵי הַחֲלָתִי (קִנְיָה) נִפְשִׁי לֵאדֹנִי

Die handeling hier is duidelik die "wag" op Jahwe: weer eens die afwisseling van Jahwe en Heer. In vers 6 a word "wag" veronderstel. Let ook op hoe קִנְיָה uitbrei na קִנְיָה נִפְשִׁי in 5 én 6 a.

Hierdie konstruksie word verder geïntensifiseer d.m.v. die herhaling in vers 6 b:

קִנְיַת יְהוָה קִנְיָה נִפְשִׁי וְלִדְבָרֵי הַחֲלָתִי נִפְשִׁי לֵאדֹנִי

מְשָׁמְרִים לְבָקֶר ←

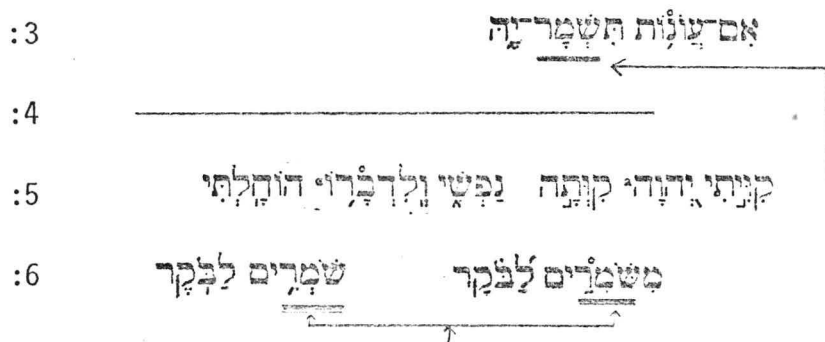
שְׁמָרִים לְבָקֶר ←

Dahood verdedig die tweede שְׁמָרִים teenoor die dittografiese verklaring o.g.v. die feit dat die digter hierdeur die tydsverloop tydens die wag-proses wil illustreer<sup>4</sup>).

Die mees opvallende is die prominensie van וְלִדְבָרֵי הַחֲלָתִי in die e.g. konstruksie. Op Jahwe se woord word gehoop. Hoop omvat die "wag" en dramatiseer dit. Hierdeur verkry die gedig 'n groter element van afhanklikheid en afwagting van Jahwe. Hoop wil iets soos geloof wees: 'n volle oorgawe van die enkeling om op Jahwe te wag: op Sy antwoord.

Hierdie komplekse konstruksie word metries saamgevoeg met die volgende ritme: 2.2.2 en 2.2.2.

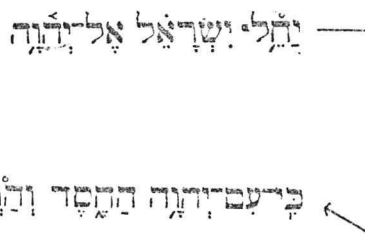
Let op die volgende konstruksie:



Hier het ons 'n spanning tussen die "uitstel" van Jahwe terwyl Hy die onge-regtighe "bewaar" (שָׁמַר) en die "wagters" (שָׁמַר) wat wag en hoop op Sy woord. Weer eens moet ons besef dat 'n mens nie te veel hiervan moet maak nie; maar dit is duidelik dat die digter hier met 'n woordspeling besig is. Die wag van Jahwe en die wag van die digter by verse 7 en 8 tree 'n verdere strofe-onderskeiding in: die imperatief as oproep tot Israel om te wag. Op grond van die digter se ervaring van wag op Jahwe, roep hy nou die volk op tot dieselfde stap. Die Psalm getuig duidelik van 'n boetedoening of skuld-belydenis soos Gunkel dit verklaar. Die volk word tot dieselfde belydenis opgeroep.

Vers 7 vertoon heel stilisties:

eers die oproep:



dan die versekering:



- 'n kausale sin waarin die apodosis met כִּי ingelei word<sup>5)</sup>.



Dit is moontlik dat die invoering van פָּרוּת teenoor הַסְלִיחָה (:3) 'n bevestiging is van die Redaksie-analitiese konklusie, dat vers 7 b en 8 latere toevoeging is (Seybold). Dit bly hoogstens 'n moontlikheid. Alhoewel die breuk in die יְהוָה - אֲדֹנָי konstruksie 'n verdere bewys sou kon wees, is dit ook moontlik dat die twee Jahwe's in vers 7 verskyn bloot omdat die digter in die oproep nie so 'n persoonlike terme sý afhanklikheid en nederigheid aan Jahwe wil illustreer nie.

### Gattung

Psalm 130 is 'n Klaaglied van 'n Enkeling. Die elemente van Aanroep, klag - in hierdie geval die verwydering vanaf Jahwe a.g.v. die sonde, en die belydenis van Jahwe in die derde persoon is teenwoordig<sup>6)</sup>.

Die wens teen die vyand ontbreek egter (vgl. Psalm 120). Die Psalm is eerder 'n gebed vanuit die klag, gevolg deur 'n vertrouens-belydenis, waarna 'n oproep tot Israel volg.

### Inhoud

"Deeply affected by sin because of a Godgiven perception of its seriousness, the psalmist displays true repentance and hopes for forgiveness<sup>7)</sup>". Dit is die dieptes waarin die digter verkeer: sy verwyderheid vanaf Jahwe a.g.v. sy sondes (:3).

Maar die digter besef dat daar by Jahwe vergifnis is, mits Jahwe gevrees word. לִפְנֵי het hier die betekenis van 'n voorwaarde in plaas van 'n gevolgsin<sup>8)</sup>. Die digter besef dat alleen o.g.v. die vrees van Jahwe sy wag beloon sal word.

Dit is sy belydenis. Dit is waarom hy meer geduld en deursettingsvermoë as die nagwagte het. Ons lees van hierdie nagwagte in Jesaja 21:11 e.v. Dit was hulle taak om in die nag wag te staan teen gevare wat kon insluip<sup>9</sup>).

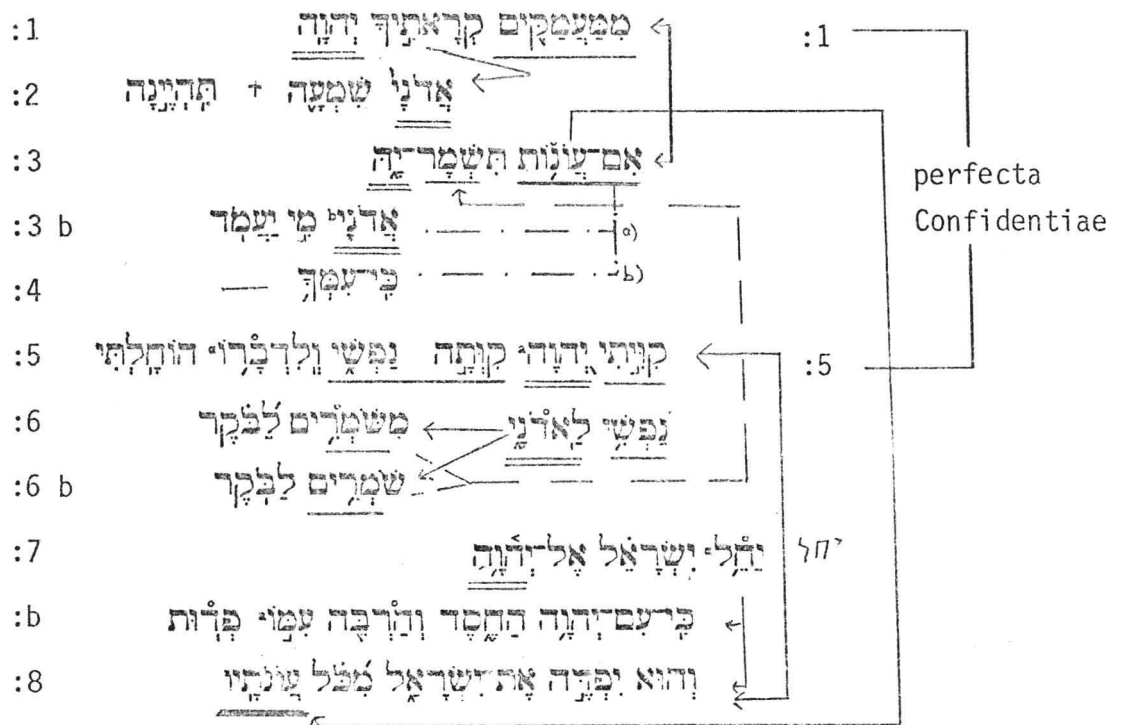
Dit is duidelik dat hulle met veel deursettingsvermoë na die môre sou uitsien. Met hierdie beeld, en veral d.m.v. die herhaling wil die digter sy geduld en afwagting van Jahwe illustreer.

O.g.v. sy eie ervaring roep die digter nou in verse 7 en 8 die volk op om op Jahwe te wag: om Jahwe te vrees.

T.o.v. die Redaksie-analise word voorgestel dat verse 7 en 8 'n latere toevoeging kon gewees het (vgl. Seybold en Briggs) kán moontlik so wees, maar in die huidige gestalte van die teks pas hierdie verse goed. Indien dit so sōu wees, bevestig dit net die teorie dat hierdie Psalm spesifiek vir liturgiese gebruik verwerk is.

### Konklusie

Psalm 130 is 'n geweldig komplekse, dog stilisties goed gevormde gebed van 'n Enkeling:



By verse 1 en 5 het ons perfekta Confidentialae. Hierdeur kry die gedig 'n Karakter van sekerheid: die perfekta dra die betekenis van 'n immanente of onmiddellike handeling<sup>10</sup>).

Die digter gee sy geloof in Jahwe se vergifnis deur. ✓

Die gebed is 'n suiwer persoonlike gebed waarna die bidder self tot die volk spreek. Op grond hiervan kan mens aanvaar dat Psalm 130 tydens 'n godsdiensoefening in Jerusalem gebruik is. Die eerste persoon enkelvoud verteenwoordig nie Israel nie; dit geskied eerder andersom: die digter bid en bely (hardop) en dān roep hy die volk op. Hy spreek m.a.w. eerder die volk aan as om met hulle te spreek<sup>11</sup>).

Verse 5 en 6 vertoon 'n trappe-ritme. Maar dit is die enigste plek in hierdie Psalm waar 'n afspringplek vir die moontlike toepassing van hierdie teorie op hierdie Psalm gevind sou kon word.

Endnote

Hoofstuk 13

1. H. Gunkel: Die Psalmen, p.561.
  2. H. Kraus: Psalmen II, p.869.
  3. M. Dahood: Psalms III, p.235.
  4. ibid., p.236.
  5. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, par. 158 b, p.492.
  6. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.212 e.v.
  7. L. Sabourin: The Psalms, p.259.
  8. H. Kraus: a.w., p.871.
  9. Leupold: Jesaja - kommentaar, p.340.
  10. E. Kautz: a.w., par. 106 n, p.312.
  11. H. Kraus: a.w., p.870; M. Dahood: a.w., p.234.
-

# HOOFSTUK 14

## Psalm 131

וְהָיָה לִי אֲזִנָּה לִבִּי וְלֹא דָפוּ עֵינַי  
וְלֹא הִלְכֹתִי בַּגְדָּלוֹת וּבִנְקִלָּאוֹת מִמֶּנִּי  
אֲמִלֵּא שׁוֹתִי וְדוֹמָמֹתִי וּפִשִּׁי בְּגִמְלָה עַל אֱמוּנָה  
נִתְּנָה יִשְׂרָאֵל אֶל־יְהוָה מִעַתָּה וְעַד־עוֹלָם וְנֶפְשִׁי׃

Die metrum van hierdie Psalm is as volg: 3.3; 3.2; 4 (Vgl. Gunkel + Kraus : vers twee word verdeel nā נָפִשׁ en 2 b volg 3.3; 3.3.

Die Psalm is baie eenvoudig in sy samestelling: Vers 1 a + b verbind logies om 'n negatiewe verklaring, of belydenis aan te kondig (לֹא).

Verse 1 en 2 verbind in 'n antitetiese, sowel as 'n sintetiese Parallelisme. Die לֹא van vers 1, wat drie keer in 'n liniêre verbinding voorkom, word opgeneem in die אֲמִלֵּא in vers 2. Die antitese lê daarin dat לֹא 'n negatiewe belydenis is, terwyl אֲמִלֵּא 'n positiewe belydenis is. In beide gevalle word לֹא gebruik, maar met die teenoorgestelde betekenis. Psalm 131 is op grond hiervan 'n eed aan Jahwe. So stel die digter hierdie eed baie stilisties voor:

לֹא → אֲמִלֵּא

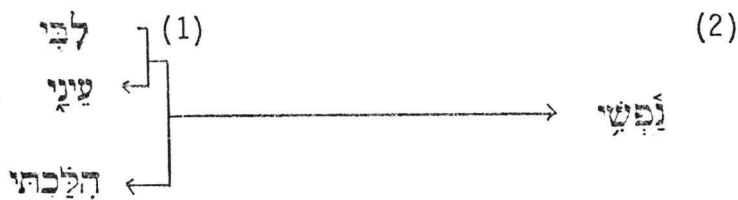
אֲמִלֵּא dra 'n intensiewe betekenis, nl. "sekerlik"<sup>1)</sup>. Hierdeur word die Pi'el (intensief) הִלְכֹתִי in vers 1 b opgeneem. Die digter druk die erns van sy eed emfaties uit.

Alhoewel לֹא en אֲמִלֵּא vlg. sintaktiese reëls antiteties is, is verse 1 en 2



eerder 'n sintetiese parallelisme: אִם־לֹא staan nie bloot teenoor לֹא nie, maar in die eed aan Jahwe dra dit dieselfde betekenis: 'n plegtige belofte van die digter aan Jahwe. Beide verse is deel van die een eed; vers 1 is net in 'n negatiewe, en vers 2 in 'n positiewe belydenis.

Hierby kom nog die sintetiese plasing van לִבִּי (1), עֵינֵי (1), הִלַכְתִּי (1 b) en נַפְשִׁי (2). Sodoende vorm verse 1 en 2 'n treffende parallelisme: Vers 2 vat vers 1 saam, maar in 'n positiewe sin. Vers 2 omvat ook die hele vers 1: naas die sintese in לֹא → אִם־לֹא, vertoon die verse die volgende sintese:

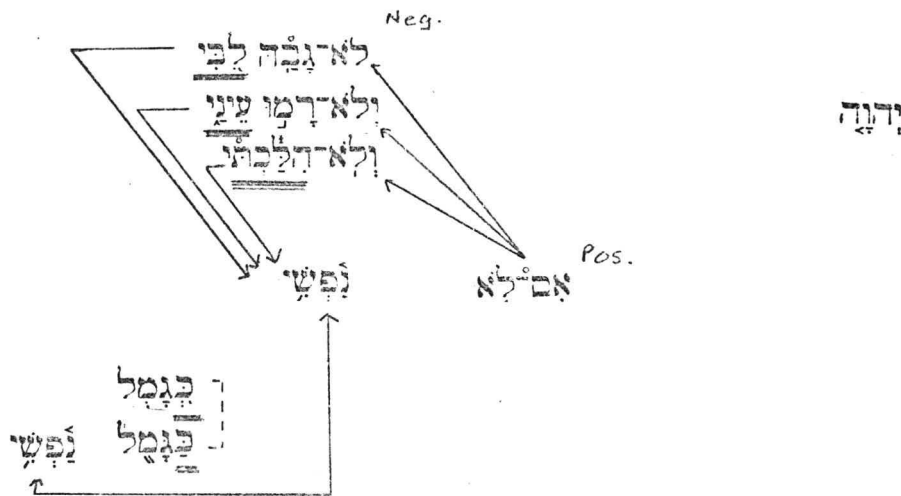


Die digter begin by die innerlike, die hart is die setel van die mens. Dan volg die oë, die waarnemende sintuie en dan die wandeling, die alledaagse omgang van die mens. In vers 2 egter, word die hele mens in sy totaliteit ingesluit in die een woordjie: נַפְשִׁי.

Om hierdie eed te illustreer, gebruik die digter weer eens 'n parallelisme; hierdie keer sinoniem:



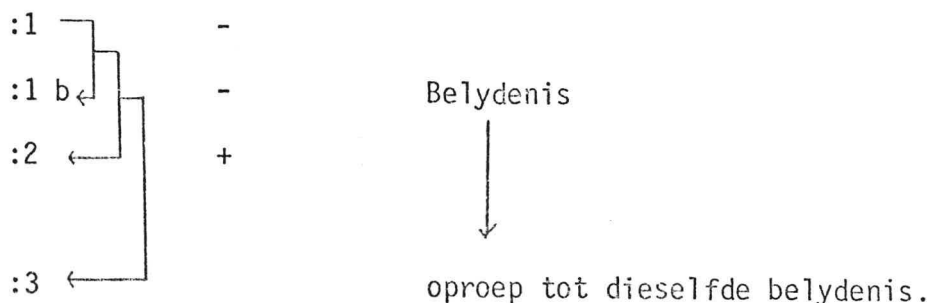
Hierdeur wil die digter bloot sy nederigheid en afhanklikheid van Jahwe illustreer. Let op hoe "kompleks" hierdie eenvoudige gediggie eintlik is:



יְהוָה, staan heeltemal emfaties. Dit is tot Hōm wat die belydenis kom. Aan Hom word die eed voorgelê.

Briggs beskou vers 3 as 'n kantaantekening. Daar bestaan egter geen grond vir so 'n opvatting nie. Selfs vanuit die Redaksie-analitiese Skool verklaar Seybold dit moeilik om 'n verwerking van die oorspronklike teks waar te neem. Dahood se voorstel dat vers 2 aan die volk gerig is, deur עָלֵי na עָלֵי te verander, vind ook nie voldoende grond nie.

Verse 1 en 2 is dus 'n belydenis van die digter van Jahwe, terwyl vers 3 'n oproep tot die volk is; om dieselfde nederigheid en afhanklikheid te hê. Die struktuur van Psalm 131 lyk dus as volg:



### Gattung

Hieruit is dit dus duidelik dat Psalm 131 'n lied van 'n Enkeling is. Hiervoor bied die eerste persoon suffikse genoeg getuienis. Maar Gunkel verklaar die Psalm as 'n Klaaglied van die Enkelling<sup>2)</sup>. As vertrouenslied maak die Psalm deel uit van 'n Klaaglied. Saam met Kraus kan 'n mens aanvaar dat Psalm 131 eerder 'n dood gewone vertrouenslied van 'n enkeling is, en dat die volk in sy geheel tot hierdie vertrouwe opgeroep word<sup>3)</sup>.

T.o.v. die inhoud kan net opgemerk word dat die beeld van die "gespeende kind" en God as 'n "moeder" bekende terme by die Tweede deel van Jesaja is<sup>4)</sup>.

### Konklusie

Psalm 131 is 'n uiters kort en eenvoudige belydenis van 'n individu aan Jahwe van sy nederigheid en afhanklikheid van Jahwe, waarna 'n oproep op die volk volg. Weiser vat die Psalm pragtig saam: "The Psalm concludes with a call upon the cult community 'Israel' to hope confidently in God; this is couched in a stylized liturgical form and shows that such personal confessions of an individual also had had their place in the covenant cult". Dat die individuele liedere in die kultus 'n plek gehad het, word ook deur Gunkel bevestig<sup>5)</sup>. Dit is dus hoogs waarskynlik dat Psalm 131 tydens die Pelgrims-  
togte gesing kon gewees het.

---

Endnote.      Hoofstuk 14

1. E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, par. 149 a.
  2. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.172
  3. H. Kraus: Psalmen II, p.874.
  4. L. Sabourin: The Psalms, p.276.
  5. H. Gunkel: a.w., p.260.
-

H00FSTUK 15

Psalm 132

וְכוֹרֵי־יְהוָה לְדָוִד אֵת כָּל־עֲוֹנוֹתָיו:  
 2 אֲשֶׁר נִשְׁכַּע לַיהוָה נָדָר לְאֵבִיר יַעֲקֹב:  
 3 אֲבִי־אָבָא בְּאֶהֱל בֵּיתִי אִם־אֶעֱלֶה עַל־עַרְשׁ יְצוּעִי:  
 4 אִם־אֶתֵּן שְׁנִי לַעֲנִי לַעֲשֵׂבִי הַנּוֹמָה:  
 5 עַד־אֶמְצֵא מָקוֹם לַיהוָה מְשְׁכָנֹת לְאֵבִיר יַעֲקֹב:  
 6 הִנֵּה־שְׁמִעֲנוּהִי בְּאֶבְרָתָהּ מִצִּיּוֹנוֹ בְּשִׁיר־יָעַר:  
 7 וְגִבְאוֹהֵי לְמִשְׁכְּנוֹתָיו נִשְׁמַחֲוה לְחֹרֵם רִגְלָיו:  
 8 קוֹמָה יְהוָה לְמִנוּחָתָךְ אֲחִי וְאֶרֶץ עֲנָךְ:  
 9 כְּהִנֵּךְ יִלְבַּשׁ צִדִּיק וְחֹסֶד־יְדִי וְרַגְלִי:  
 10 בְּעִבּוֹר דָּנֶךָ עֲבָדְךָ אֶל־חֶשֶׁב פֶּנִּי מִשִּׁחָךְ:  
 11 נִשְׁכַּע־יְהוָה לְדָוִד אִמְתֵּל לֹא־יָשׁוּב מִמֶּנָּה  
 מִפָּרִי בִטְנֶךָ אִשִּׁית לְבַס־אֶלְךָ:  
 12 אִם־יִשְׁמְרוּ בְּנֶיךָ וּבְרִיתִי וְעַד־תִּי וְיִי אֶלְמָדָם  
 13 אִם־בְּנֵיהֶם עֲדִיעַד יָשְׁבוּ לְבַס־אֶלְךָ:  
 14 בִּרְבֹתֶךָ יְהוָה בְּצִיּוֹן אֹהֶל לְמִי־שָׁב לוֹ:  
 15 וְאֶת־מְנוּחָתִי עֲדִיעַד כִּהְיֵאשֵׁב בִּי אֹתִידִי:  
 16 וְיִצְחָקִי בֶן־ךָ אֶבְרָד אֲבִי־יְהוָה אֲשֶׁבֶע לֶחֶם:  
 17 וְיִבְרָכֶנִּי אֱלֹהֵי־יִשְׁע וְחֹסֶד־יְהוָה רַגְלִי וְרַגְלִי:  
 18 יֵשׁ אֲצִמְחָה קֶרֶן לְדָוִד עֲרֹכֶתִי לֹר לְמִשְׁחִי:  
 וְאֹיְבָיו אֱלֹהֵי־יִשְׁע בְּשֵׁת וְעָלִי וְצִיּוֹן נִדְרִי:

Die metrum van Psalm 132 is reëlmatig: 3.3 word deurgaans gehandhaaf. Slegs by vers 1 kán 3.2 gelees word<sup>1)</sup>, en by vers 12 b : 2.2<sup>2)</sup>.



Oor hierdie Psalm is daar alreeds veel geskryf. Deurgaans is gevra na die plek van hierdie lang Psalm in die Bedevaartsliedere. Die Psalm verskil ook t.o.v. die ritme. "We miss the rhetorical repetition and the elegiac measure which mark many of them"<sup>3)</sup>. Dahood merk ook op dat die struktuur "strange, peculiar and difficult to recognize" is<sup>4)</sup>. Ook t.o.v. die genre is daar verskil van mening. Dit wissel van 'n Sionslied<sup>5)</sup> tot 'n Koningspsalm of selfs 'n Liturgie<sup>6)</sup>. Nou is dit sō dat die Psalm elemente van al drie hierdie voorstelle bevat. Om tot 'n konklusie te kom sou onmoontlik wees; die die Psalm is te veel omvattend. Dit is miskien beter om die inhoud n.a.v. Dahood in drie strofes te verdeel<sup>7)</sup>: 1) verse 1 - 5 handel oor Dawid se belofte om vir Jahwe 'n woning in Jerusalem te vind; 2) verse 6 - 10 beskryf die optog en gee 'n weergawe van 'n gebed tot Jahwe om na Jerusalem te kom om Sy priesters en koning te seën; 3) verse 11 - 18 handel oor Jahwe se eed - wat verder in twee strofes verdeel a) m.b.t. die Dawidiese Ryk en b) Jahwe se teenwoordigheid in Jerusalem.

Die treffende moment is die wyse waarop die eed van Jahwe die gebed van die "koor" opneem (vgl. verse 9 en 10 en 16 tot 18).

In Psalm 132 word twee lyne gehandhaaf nl., die Tempelkultus en die Konings-tradisie. Kraus toon breedvoerig aan hoe hierdie twee lyne met mekaar verband hou, en kom tot die konklusie dat op die Tempelfees "die Erwählung des Königs wird zusammen mit der Erwählung des Heiligtums gefeiert"<sup>8)</sup>. En verder: "In alten Orient gehören Konigtum und Heiligtum engstens zusammen. Der König ist Tempelherr, er steht als Zentralfigur mitten im kultischen Leben"<sup>9)</sup>.

Teenoor die opvatting dat Israel hierdie koningskap verheidens het en 'n heidense rituele uitdrukkingspatroon aangehang het, verdedig Bright die teen-

oorgestelde. Die koning was Jahwe se "seun", maar met 'n aangename betekenis<sup>10)</sup>. Dié koning was 'n gewone mens wat deur God gekies is as Sy verteenwoordiger op aarde. "Seun" is slegs 'n spreekwyse waarop hierdie Koningskap uitgedruk word.

Von Rad verklaar m.b.t. die ark in vers 8 dat daar in die kultus sekere elemente was wat siklies herhaal is - ter herdenking van só 'n gebeurtenis dan<sup>11)</sup>. Sabourin is sterker van mening dat dit hier veral gaan om die verskyning van Jahwe vanaf Sinaï óf vanaf die hemel<sup>12)</sup>.

In elk geval is dit, wat die inhoud betref al 'n uitgemaakte saak dat Psalm 132 wél plek het tussen die Bedevaartsliedere. Dit gaan immers om "the hieros logos of the dedication of the Temple"<sup>13)</sup>.

### Verklaring van die Struktuur

Verse 1 en 2 verbind logies o.g.v. אֲשֶׁר . אֲשֶׁר lei 'n objektiewe frase in<sup>14)</sup>. In vers 1 roep 'n enkeling (priester of koning?: vgl. Kraus p.884) Jahwe op om Dawid se gelofte in gedagte te hou. Dawid (: 1) en gelofte (: 2) hou dus direk verband.

Verse 3 tot 5 volg nou as Dawid se gelofte: Verse 3 en 4 vorm 'n sintetiese parallelisme waarin die eed ingesluit lê: אֲנִי dra die betekenis van "sekerlik nie"<sup>15)</sup>.

Hierdie parallelisme kulmineer in die apodosis van die eed in vers 5: עַד . Verse 3 tot 5 vorm 'n hegte eenheid en verbind met verse 1 en 2.

Die digter stel die parallelisme in hierdie drie verse telkens in twee versreëls saam:



Hierdie stilistiese verskynsel kom alreeds in vers 2 voor:

גשבע ליהנה  
 אשר  
 נדר לאביר יעקב

sinoniem

Die voorstel van Dahood om ל met die vokatief te vertaal, moet afgewys word<sup>16)</sup>. Briggs is korrek as hy dit met 'n datief vertaal<sup>17)</sup>.

'n Verdere prominente verskynsel in hierdie eerste verse is die herhaling van ל : vers 1 a, 2 a en b, 4 a en b, 5 a en b<sup>18)</sup>.

Van der Lugt wys op 'n interessante inklusie:<sup>19)</sup>

ומור-יהנה לדוד- את כל-ענותו  
 אשר גשבע ליהנה נדר לאביר יעקב  
 אם-אבא באתה ביתי אם-אעלה על-ערש יצועי  
 אם-אתן שנת-לעני לעמעי תנומה  
 עד-אמצא מקום ליהנה

Hierdeur gee die digter die dringendheid en intensiwiteit van die eed deur: In die eed self word II Sam. 7:2 opgeneem. In vers 2 van ons Psalm word hierdie woorde herhaal om die klem op Jahwe te laat val: Jahwe verskyn self drie keer.

Die breuk tussen verse 1 tot 5 en 6 word veroorsaak deur die skielike verskyning van die eerste persoon meervoud, sowel as **אֲנִי**.

Die vraag hier is waarmee vers 6 verband hou: met die eerste vyf verse of die volgende verse? Die kommentatore is dit eens dat die suffieks **שָׁמַעְתִּי** by **שָׁמַעְתִּי** met die ark in vers 8 korreleer. Weiser verklaar dat Efrata verband hou met Silo waar die ark eers gehou was. Die velde van Jaär verwys na die plek waar die ark gebou is net voor Dawid dit na Jerusalem gebring het (Kirjat Jearim)<sup>20</sup>.

Op grond hiervan is dit duidelik dat vers 6 met die volgende verse verband hou. Hierop volg 'n oproep in 'n kohortatiewe vorm om voor Jahwe te kniel en Hom te aanbid.

Skielik in vers 8 volg die gebed, en oorheers die vokatiwe: Jahwe word aangespreek. Tot Hom kom die oproep om te verskyn en Sy priesters en koning te seën.

Let op na die verband tussen **לְשִׁכְנֹתֵי** (7 a) en **שִׁכְנֹת** (:5 b). Die spanning in die eed is verbreek. In vers 5 soek Dawid nog 'n woning vir Jahwe. In vers 7 word die volk opgeroep om na Jahwe se woning te gaan. Die woning is alreeds gevind: Jerusalem. In dielig hiervan kan die sinspeling tussen **אֶמְצָא** (: 5) en **מֵאֵמָּה** (: 6) verstaan word. Die verband tussen vind en woning roep die gebeure rondom die opneem van die ark na Jerusalem op. Die ark is in die velde van Jaär gevind en opgeneem na Jerusalem waar die Tempel as woning vir

Jahwe gevind is. 'n Mens moet net versigtig wees om nie te veel hiervan te maak nie. Tog is die verband duidelik en logies.

Is dit te geforseerd om 'n verband tussen **מָקוֹם** (:5) en **קוֹמָה** (:8) te sien? Sou dit nie moontlik wees om die verband sō te sien dat **מָקוֹם** die plek van Jahwe is waarheen juis die volk wil optrek om dāār vir Jahwe te ontmoet; sodat Hy Homself dāār kan openbaar nie? - dit is tog per slot van rekening die betekenis van vers 8<sup>21</sup>). Hoewel miskien geforseerd, is dit interessant dat die digter hierdie twee woorde so na aan mekaar plaas. In elk geval, al sou dit nie die digter se bedoeling gewees het nie, bly dit tog inhoudelike verbonde: die plek van Jahwe se openbaring.

Die dubbele versreëls word in 'n gebroke patroon in hierdie strofe voortgesit:

: 6 **שְׁמִיעֲנוּהִי בְּאֶפְרַתִּי**  
**מִצְאֵנוּהִי בְּשִׁדְי־יִזְעַר**

sinoniem

: 7 **נִבְרָאָה לְמִשְׁכְּנוֹתֵינוּ**  
**לְשִׁתְתוֹתָהּ לְדָרֶם רִגְלֵינוּ**

sinteties

(Let op die alliterasie)

: 8 **קוֹמָה יְדוּהָ לְמִנוּחֶיהָ**  
**אִתָּה וְאֶרֶץ עֲנָף**

sinteties

: 9 **כְּדֹמָה יִלְבַּשׁ צִדִּיק**  
**וְכַמִּיּוֹדִי יִרְנֶנּוּ**

: 10 gebroke

Verse 1 en 10 vorm 'n inklusie:

**וְיִזְכֹּר יְיָ לְדָוִד**  
**בְּעֵבוֹר דָּוִד**



So omsluit hierdie twee verse die eerste twee stofes waarin Dawid se eed en die optog engebed tot Jahwe ingebed lê. Hiermee is die verband tussen strofes 1 en 2 sigbaar: Die gebed vir die priesters en koning geskied t.w.v. Dawid se eed.

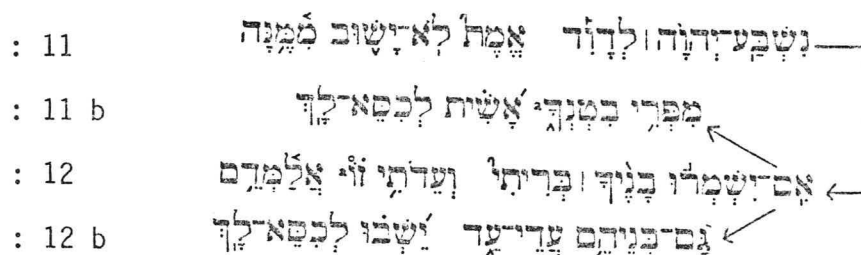
By verse 11 tot 18 kry ons Jahwe se eed: Sy belofte; teenoor Dawid se gelofte.

Hierdie agt verse verdeel egter in twee strofes:

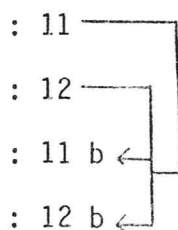
- 1) verse 11 en 12
- 2) verse 13 tot 18

Die eerste strofe bevat Jahwe se belofte aangaande die voorspoed van Dawid se nageslag. M.a.w. die behoud van die Dawidiese Ryk.

Die Mikro-struktuur van hierdie twee verse verskil effens van die makro-struktuur (vgl. begin van hoofstuk).



of



Vers 11 a lei die eed in. Dit is nie onnatuurlik om vers 11 b voor vers 12 te hê nie, maar in die lig van die verbondsvoorskrif: onderhouing van dié verbond as voorwaarde, is dit wettig om vers 11 b na vers 12 a te plaas by die ontleding: Vers 12 vorm die protasis van 'n voorwaardesin waarvan vers 12 b en 11 b die apodosis is. **אם** beklemtoon die gevolg<sup>22</sup>).

Die effek van die M.T. is egter groter: die voorwaarde lê ingebed binne die gevolgsinne:

מִסְכֵּי בְּטוֹגִי אֵשֶׁת לְכַסְאֲלִי  
אֲחִישְׁמֶלֶוּ בְּיָדִי בְּרִחְתִּי וְעַדְתִּי וְזִי אֶלְמָתִם  
בְּכִנְיָתָם עֲדָרָה יָשְׁבוּ לְכַסְאֲלִי

Die behoud van die Dawidiese Ryk, of te wel die Dawidiese verbond hang af van die verbondspartner se gehoorsaamheid aan Jahwe. Die behoud is nie iets van-selfsprekends nie, maar daar is 'n voorwaarde aan verbonde<sup>23</sup>).

Die plasing van vers 11 a/b onder mekaar geskied heel stilisties m.b.v. 'n chiasme:

נִשְׁכַּעְזוּהָ לְדָוִד אִמָּתִי לֹא־שׁוֹב סִמְכָה  
מִסְכֵּי בְּטוֹגִי אֵשֶׁת לְכַסְאֲלִי

Deur middel hiervan, en die inbedding van die voorwaardesin tussen twee gevolgsinne kry die digter dit reg om verse 11 en 12 emfaties te laat uitstaan, en die noodsaaklikheid van gehoorsaamheid deur te gee.

Hierdie kragtige voorstelling word nog meer stilisties ingekleur d.m.v. eindrym in:

- : 11 b      מִכְּרֵי בְּמִנְהָ אֵשֶׁת לְכַסְא־לֶךְ ←  
 : 12 a      אֲבִי־שִׁמְלוֹ בְּנֶדֶךְ וְכִרְיָתִי וְעֵדֹתִי וְיָ אֱלֹהֵימָם  
 : 12 b      גַּם־בְּנֵיהֶם עֲדִידֶךָ יֵשְׁבוּ לְכַסְא־לֶךְ ←

Let op na die verband tussen verse 1 en 11.

- : 1      וְיִזְכְּרוּהָ לְדָוִד אֶת כָּל־עֲוֹנוֹתָיו  
 : 2      אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַיהוָה נָדָר לְאֲבִיר וַעֲקֹב ←  
 : 11      נִשְׁבַּע־יְהוָה לְדָוִד ←

Teenoor die eed van Dawid aan Jahwe, kry ons by vers 11 die eed van Jahwe aan Dawid.

Verse 10 en 11 hou inhoudelik sowel as stilisties verband:

- : 10      בְּעֵבוֹר דָּוִד  
 : 11      נִשְׁבַּע־יְהוָה לְדָוִד

Die eed wat Jahwe sweer is t.w.v. Dawid. Hierdie eed kry onmiddellike betekenis d.m.v. die aaneenskakeling van שׁוּב :

- : 10      אֶל־חֶשֶׁב .  
 : 11      לֹא־יָשׁוּב

Net soos by Psalm 121 kry ons hier die intensiewe negatief. By die imperatief in verse 10 word אֶל gebruik. In vers 11 word לֹא gebruik om die eed te

bevestig, of eerder te besweer. Deur hierdie intensiewe krag van אֱלֹהִים gee die digter die versekering van Jahwe se trou in Sy "waarheid" deur: die beloftes wat hierop volg is waaragtig en geloofwaardig. By verse 13 tot 18 kry ons Jahwe se eed om in Jerusalem teenwoordig te wees. In vers 13 word aangekondig dat Jahwe Sion uitgekies het en dit Sy woonplek gemaak het. Hier kry ons dieselfde onderskeiding as in verse 11 en 12 nl., Jahwe in derde persoon word gevolg deur Jahwe in die eerste persoon. Telkens word die direkte rede ingelei deur 'n stelling oor Jahwe wat belooft het.

Verse 13 tot 18 verbind eerstens o.g.v. die feit dat Sion in vers 13 telkens

die subjek van die volgende verse is: זֶה (14), derde persoon enkelvoud suffikse in vers 15 en 16 en 17 en 18, en שָׁם in vers 17. Die uitspraak van Jahwe in verse 14 tot 18 gaan oor Sion in vers 13.

Daar is 'n duidelike verband tussen vers 13 en 14 m.b.t. כִּי : waarom het Jahwe Sion uitgekies? Omdat Hy hom as woonplek begeer het. Die Semi-chiastiese herhaling in כִּי is opvallend en assosieer hierdie twee gedagtes.

: 13	כִּי בָחַר יְהוָה צִיּוֹן
: 14	כִּי אָהַבָהּ



Hierdie assosiasie word versterk deur die derde persoon vroulik suffiks in אֶתְּהָא .

Hierdie begeerte van Jahwe om in Sion te woon word verder op 'n baie stilistiese wyse in verse 13 en 14 uitgedruk:

: 13

אֵלֶּה לְמִשְׁלֵב לוֹ

: 14

כִּדְאִשְׁבַּב כִּי אֶחָדָה

chiasmies<sup>24)</sup>

Om hierdie rede, naamlik omdat Jahwe Sion uitverkies het, sal Hy Sion seën. En hierdie seën behels die behoeftiges, die priesters en die Koning. Jahwe se seën is omvattend. Hy seën Sion in sy totaliteit.

In beide verse 15 en 16 kry ons die intensiewe vorm van die belofte d.m.v. die infinitief absolutis-konstruksie:

: 15

כִּנְדָּה אֶחָדָה

: 16

רִנְנִי יְיָ

Dit is bloot 'n stilistiese wyse om die waaragtigheid en erns van Jahwe se belofte uit te druk. Om hierdie verskynsel as 'n paronomasia te verklaar (van der Lugt), lyk onvoldoende. Hierdie konstruksie kan nie as 'n homonieme of as 'n homofone taalverskynsel geklassifiseer word nie. Ons het hier dus bloot met 'n infinitief absolutis in sy intensiewe betekenis te doen.

'n Interessante verskynsel is die tydsverandering in vers 17: vanaf imperfektum na perfektum. In vers 18 volg 'n imperfektum. Die perfektum gee betekenis aan die belofte. Jahwe se belofte is gegrond op Sy raadsplan. Sy belofte is gewortel in 'n besluit wat van vroeg af alreeds geneem is. Van hieruit word op Jahwe vertrou.



1

9

2

O

1

sal die vyand in skaamte staan. Waarom? Die rede gryp terug na vers 13: Jahwe het Sion uitverkies.

By verse 12 en 14 tref ons weer 'n verband aan tussen die behoud van die Dawidiese ryk en die verblyf van Jahwe in Sion:

: 12 נִבְרַחְתֶּם עַד־עַד וְשִׁבְוֹ

: 13 וְאֵלֶּי מְנוּחָתִי עַד־עַד כִּי־אֵשֶׁר

Die behoud van Sion word gewaarborg. Jahwe woon daar vir ewig. Dáárom sal Dawid se nageslag op die troon sit - vir ewig. Die verblyf van Jahwe in Sion en die heerskappy van die Dawidiese ryk hou verband met mekaar: inhoudelik, maar hier ook stilisties geïllustreer.

T.o.v. verse 13 tot 18 is daar net een probleem. In vers 14 verskyn כִּי en in vers 17 שֶׁ. Briggs verklaar die hele vers 17 en 18 as 'n latere toevoeging<sup>25</sup>). Seybold verklaar שֶׁ as 'n latere toevoeging omdat dit nie metries inpas nie<sup>26</sup>). Om konsekwent te bly, sal weer eens gevra moet word na gronde vir so 'n opvatting. Aan die ander kant bestaan daar egter geen stilistiese verbande waarin hierdie twee woorde staan nie. Daarom bly dit dus 'n ope vraag.

Let op hoe die Psalm met Dawid begin én afsluit. Die gebed van die volk gaan om die saak van Dawid. Daarom begin die gebed in vers 1 met die eed van Dawid, en sluit in vers 10 of met die gebed om seën oor Sion t.w.v. Dawid. In verse 11 tot 18, waar dit gaan om Jahwe se eed aan Sy volk om Sion te seën gebeur presies dieselfde met Dawid: die eed begin én eindig met Dawid. Dit gaan hier definitief om die verbond wat Jahwe met Dawid aangegaan het, naamlik om Sion te seën en sy nageslag te bewaar.

'n Interessante kontras tref ons in verse 5 en 13 aan. In vers 5 soek Dawid vir Jahwe 'n woning. In vers 13 (en 14 veral) is dit Jahwe wat self vir Hom Sion uitgekies het. Bokant Dawid se soeke staan die soewereine keuse van Jahwe. Jahwe vind Sy eie vesting. Maar die belangrike is dat Jahwe dit juis deur sy kneg doen. Dit is per slot van rekening deur die genade van Jahwe en Sy leiding dat Dawid die ark na Sion kon bring (verse 6 en 8).

Psalm 132 val dus in drie hoof strofes uiteen:

- A. Verse 2 tot 5. Eed van Dawid. ←
- B. Verse 1 en 6 tot 10. Gebed vir Sion.
- C. Verse 11 tot 18. Eed van Jahwe. ←

Die kruks van hierdie Psalm is m.a.w. strofe B. Dit gaan om 'n gebed vir Sion as kultusplek en as sentrum van die Dawidiese regering. In Sion ontmoet die volk mekaar as godsdienstige gemeenskap en as domein van die Dawidiese koninkryk as vasal van Jahwe. Hier gaan godsdiens en staatsdiens hand aan hand<sup>27)</sup>.

Let op hoe die gebed van Israel die eed van Jahwe opneem:

- : 9 כְּהִנֵּה יְהוָה צִדְקָה וְחֶסֶד יְהוָה
- : 16 וְכִהְיֶה אֱלֹהֵי שֵׁט וְחֶסֶד יְהוָה רַחֵם יְהוָה
- : 10 בְּעֶבֶר דָּוִד עֲבָדָה אֱלֹהֵי שֵׁט חֶסֶד יְהוָה
- : 17 שֵׁם אֱלֹהֵי מֶלֶךְ לְדָוִד עֲבָדָה יְהוָה לְמִשְׁחֵי
- en : 18 אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי שֵׁט וְחֶסֶד יְהוָה

Deur die beloftes van Jahwe kry die gebed 'n versekering. Hulle bid op grond van Jahwe se beloftes. Of anders gestel: as gebed 'n geloofsdaad is, dan is dit geloof op Jahwe se beloftes.

T.o.v. die Gattung is daar alreeds in die begin geskryf. Psalm 132 bevat elemente van 'n Sionslied, Koningspsalm en 'n Liturgie.

T.o.v. die inhoud kan enkele sake nog bygevoeg word. Psalm 132 moet teen die agtergrond van 11 Kron. 6 gesien word, waar dit handel oor die gebed van Salomo by die inwyding van die tempel. Veral vers 8 - 10 hou hiermee verband<sup>28)</sup>.

Die ark-geskiedenis moet teen die agtergrond van 11 Sam. 6 en 7 gesien word. M.b.t. die kontras tussen verse 5 en 13 van Psalm 132 moet veral 11 Sam. 7:1 - 13 gesien word. Jahwe self kondig in 11 Sam. 7 aan dat Dawid nie Sy huis sal bou nie, maar Salomo. In hierdie konteks kondig Jahwe alreeds Sy ewige aardse koningskap aan. (11 Sam. 7:13)<sup>29)</sup>.

Psalm 132 : 8 moet gesien word in die lig van Num. 10:35 e.v.<sup>30)</sup>, "the first words of the ancient song of the ark, when it set forward on the journeys, during the wanderings in the wilderness"<sup>31)</sup>.

Weiser verwys hier na 1 Kon. 8:10 e.v. Dit gaan om die teofanie as die klimaks van die kultiese handeling<sup>32)</sup>. Dit gaan om "his advent at his resting-place above the wings of the cherubim upon the ark, which personify the clouds, the chariot of the Godhead, and so also the presence of God"<sup>33)</sup>.

Nog 'n interessante stuk geskiedenis vind ons by vers 17. Die "horing" is die nakomelinge van Dawid. Dawid se ryk sal behou word. Eseg. 29 : 21, Jer. 23 : 5 en Sag. 3 : 8 en 6 : 12 kan hier vergelyk word as agtergrond<sup>34)</sup>.



Dieselfde geld vir die "lamp" vir die gesalfde. Hier moet 1 Kon. 11 : 36 e.v. as agtergrond vergelyk word. Dit gaan by "horing" en "lamp" om die koninklike linie wat Jahwe sal opbou. In 1 Kon. 11 gaan dit om die profesie van Ahia aan Jerobeam dat hy die tien stamme sal ontvang om oor te regeer. Maar Jahwe beloof dat Hy aan Salomo "ter wille van my kneg Dawid en ter wille van Jerusalem, die stad wat Ek verkies het uit al die stamme van Israel" een stam sal gee. In hierdie konteks verwys Jahwe dan na die Koning en die lamp. Vers 18 verklaar dat die koningskap 'n heerlikheid sal wees en staande sal bly teen sy vyande.

T.o.v. die Redaksie-analise moet Seybold bevraagteken word wanneer hy verse 2, 11, 12 en 13 as redaksionele verwerkings sien. Dit mág waar wees. Dit verander egter geensings die huidige gestalte van die Psalm nie. Indien die Psalm verwerk is, is dit juis vir die liturgiese gebruik.

### Konklusie

Dat Psalm 132 'n liturgie is wat tydens die godsdiensoefening in Jerusalem gebruik is, is duidelik. By watter fees dit gebruik is, is onseker. Weiser assosieer die Psalm met die Verbondsvernuweingsfees<sup>35)</sup>. Mowinckel wys daarop dat die fees van die Tempelwyding gepaard gegaan het met die herdenking van die instelling van Jahwisme onder Dawid.

Sabourin vat Weiser saam in die volgende woorde: "More to the point is fact that Ps. 132 is primarily 'the hieros logos of the dedication of the Tempel' including a recital of the establishment of the sanctuary"<sup>36)</sup>.

Die fees self is moeilik om te bepaal, maar dit is duidelik dat beide die Tempel en Koningskap herdenk word - by Sion.



Endnote.      Hoofstuk 15

1. H.J. Kraus: Psalmen II, p.877
2. H. Gunkel: Die Psalmen, p.565.
3. M. Dahood: Psalms, p.242.
4. ibid.
5. H. Gunkel : a.w., p.567.
6. M. Dahood: a.w., p.241; I.H. Eybers: Gods Woord in Mensetaal, p.29
7. M. Dahood: ibid.
8. H. Kraus: a.w., p.888.
9. ibid., p.882.
10. J. Bright: A History of Israel, p.222.
11. G. von Rad: Old Testament Theology II, p.320.
12. L. Sabourin: The Psalms, p.366.
13. ibid.; A. Weiser: The Psalms, p.781.
14. C.A. Briggs; E.G. Briggs: The Book of Psalms, p.473.  
E. Kautz: Gesenius' Hebrew Grammar, p.491.
15. E. Kautz: a.w., par 149, p.471.
16. M. Dahood: a.w., p.242.
17. C.A. Briggs; E.G. Briggs: a.w., p.473.
18. P. van der Lugt: Strofische Structuren in de bijbelsheebreeuwse poëzie, p.421.
19. ibid., p.422.
20. A. Weiser: a.w., p.780.
21. L. Sabourin: a.w., p.366.
22. F. Brown e.a.: Lexicon, p.168.
23. A. Weiser: a.w., p.782.

24. P. van der Lugt: a.w., p.421.
  25. C.A. Briggs; E.G. Brigg's : a.w., p.474.
  26. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.32.
  27. J. Bright: a.w., p.221 e.v.
  28. A. Weiser: a.w., p.779.
  29. ibid., p.780.
  30. ibid., p.780.
  31. C.A. Briggs; E.G. Briggs: a.w., p.470.
  32. A. Weiser: a.w., p.781.
  33. ibid.
  34. C.A. Briggs; E.G. Briggs: a.w., p.472.
  35. A. Weiser: a.w., p.782.
  36. L. Sabourin: a.w., p.366.
-

## HOOFSTUK 16

### Psalm 133

הֵנָּה כִּמְדֻשָּׁב וּמִדְּנֵעִים שְׁכַת אֲדָמָה גְּבֻהָה:  
 בְּיָמֵינוּ הַטֹּב עַל־הָאֵשׁ יָדֵינוּ עַל־חֶקְקוֹ  
 וְקֹדֶם־לָהֶן שִׁירָד עַל־כִּי מִדְּנֵעִים:  
 בְּכֹל־חֶמְלֵנוּ שִׁירָד עַל־חֶקְקוֹ לֵאמֹר  
 כִּי שֵׁם אֱלֹהֵינוּ יִתְּנֵה אֶת־הַבְּרָכָה הַזֶּה עַד־הָעוֹלָם:

Die metrum van Psalm 133 is as volg: 3.3; 3.2; 3.2; 3.2; 2.2.2 (Gunkel).  
 Kraus en Briggs laat Aäron in vers 2 uit en kry sodoende 'n verskil in metrum.  
 Hier het ons egter 'n bewys van hoe kommentatore 'n teks kan hanteer, alhoewel  
 daar nie genoeg gronde daarvoor is nie. Boonop verskil Kraus en Briggs van  
 mekaar: Kraus sien:

*"nämlich in den Bart Aarons, der hinunterging bis zum Saum  
 seines Gewandes"*

as 'n glos en kry die volgende metrum: 3.3; 3.2; 3.2; 2.2.2<sup>1)</sup>.

Hierteenoor sien Briggs slegs:

*"wat afloop op die baard, die baard van Aäron" as 'n glos<sup>2)</sup>.*

Seybold vertaal vers 2 egter as volg:

*"Wie gutes Salböl auf dem Kopf, das in den Bart herabfliesst -  
 den Bart Aarons, der hinabreicht weit ühens Mass"<sup>3)</sup>*

Volgens hom is die onderstreepte deel (2 b) 'n glos. Onder die redaksionele opmerkings sal dieper op hierdie vertaling ingegaan word. Die punt wat van belang is, is die feit dat ons hier 'n bewys het van hoë die verskillende kommentatore van mekaar kan verskil t.o.v. die metrum van 'n sekere Psalm. Die Metrum is m.a.w. nie 'n veilige maatstaf om 'n struktuur te ontleed nie.

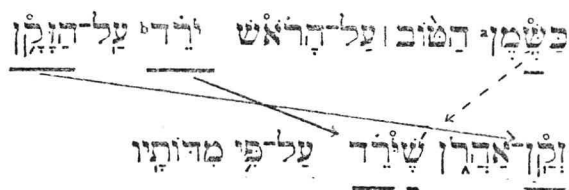
### Verklaring van die struktuur

Derhalwe ontleed ons die struktuur soos wat hy in sy huidige gestalte vertoon. Die redaksionele kritiek sal geensins aan die struktuur self verander nie; intendeel, daar sal eerder 'n toeligting van sekere probleme gebied word.

Verse 2 en 3 bevat twee beelde waarmee die digter sy stelling in vers 1 illustreer. As sulks vorm die Psalm 'n eenheid.

Op 'n stilistiese wyse gaan die digter te werk om die verband tussen vers 1, en 2 en 3 aan te toon.

Verse 2 a en b vorm 'n sintetiese parallelisme (teen Kraus en Briggs wat 2 b uitlaat).



Vers 2 b brei uit op vers 2 a.

So volg וְיָדָא en וְיָדָא logies op vers 2 a. Heel stilisties kom die assonansie in die ε (ֵ)-klank van כְּשֶׁמֶן en שִׁירָא voor. Hierdie verse vorm binne hierdie sintetiese parallelisme 'n semi-chiasme: וְיָדָא עַל-הַקֶּבֶץ (2 a B) en שִׁירָא - וְיָדָא in (2 b A).

Die vraag wat ontstaan in vers 2, is of שִׁירָא in (2 b A) וְיָדָא of כְּשֶׁמֶן as subjek het. Volgens die punktuasie van die M.T. is וְיָדָא die subjek van יָדָא. Hierdie voorstel word deur o.a. Gunkel en Weiser voorgestaan. Hierdie voorstel is inderdaad aanvaarbaar o.g.v. die feit dat hierdie reël, nl. dat die baard nie geskeer mag word nie in Lev. 21:5 aan die priesters voorgelê word:

*"hulle mag op hulle hoof geen kaalte maak  
en die rand van hulle baard nie wegskeer  
en in hulle vlees geen insnyding maak nie".*

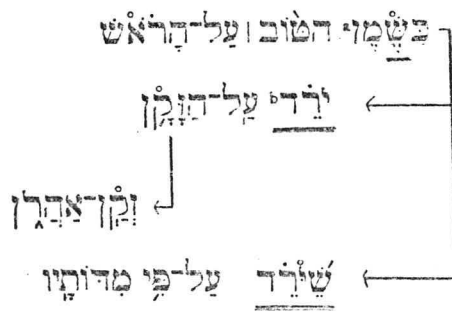
Vanuit die struktuur is dit egter moeilik om 'n onderskeiding te maak tussen die subjek: baard of olie.

Eensyds kan die sintese tussen vers 2 a en b as volg lyk:

Hiervolgens is וְיָדָא die subjek van יָדָא (2 b).

Andersyds kan die sintese as volg vertoon:





Sintakties is dit ewe korrek om שֵׁמוֹ as die subjek van beide יָרַד (a + b) te neem. In beide gevalle word die konstruksie בְּשֵׁמוֹ יָרַד onderbreek: in vers 2 a deur עַל-הָרֹאשׁ en in 2 b deur die uitbreiding vandie baard van Aäron. Dit is grammatikaal korrek dat 'n werkwoord wat deur één subjek beheers word, herhaal word wanneer daar 'n onderbreking in die sin is. Let ook op die assosiansie in בְּשֵׁמוֹ en שִׁירָד, wat dalk 'n aanduiding kan wees dat die digter juis by die tweede יָרַד die oorspronklike subjek terugroep.

As lg. voorstel te geforseerd lyk, dien Dahood en Sabourin se verklaring 'n bevestiging van lg. sintese: Veral Dahood wys daarop dat, alhoewel die M.T. puntuasie korrek is, en op grond daarvan יָרַד vir וְקֹדֶשׁוֹ as subjek kan hê, die KONTEKS egter שֵׁמוֹ as subjek verkies. Dit gaan hier om 'n illustrasie van die neerdaal van Jahwe se seën op Israel. Die beelde demonstreer die oorvloedigheid van Jahwe se seën. Die baard van Aäron word bloot as verwysing gebruik: die baard het self niks te doen met die seën van Jahwe nie. Dieselfde geld vir die inwyding van Aäron as hoë Priester. Aangesien beide die voorstelle aanvaarbaar is, is dit duidelik dat vanuit die konteks יָרַד in beide vers 2 a én b sintakties met שֵׁמוֹ verbind.

Die digter kleur die verband tussen die beeld en sy stelling in verse 2 stilisties in: Let op hoe die  $\epsilon$ -klank in שָׁכַת en שֵׁמוֹ assoneer. Die saam-

woon is soos die olie waarmee die priesters gesalf word. Dit is kosbare en waardevolle olie. D.m.v. hierdie beeld: **בְּשֶׁמֶן הַטֹּב** wil hy uitdrukking gee aan sy stelling, nl. "hoe goed" dit is as broers saamwoon. Dit is kosbaar! Hierdie kosbaarheid word geïntensifiseer deur die **גַּם** voor **יְהוָה**.

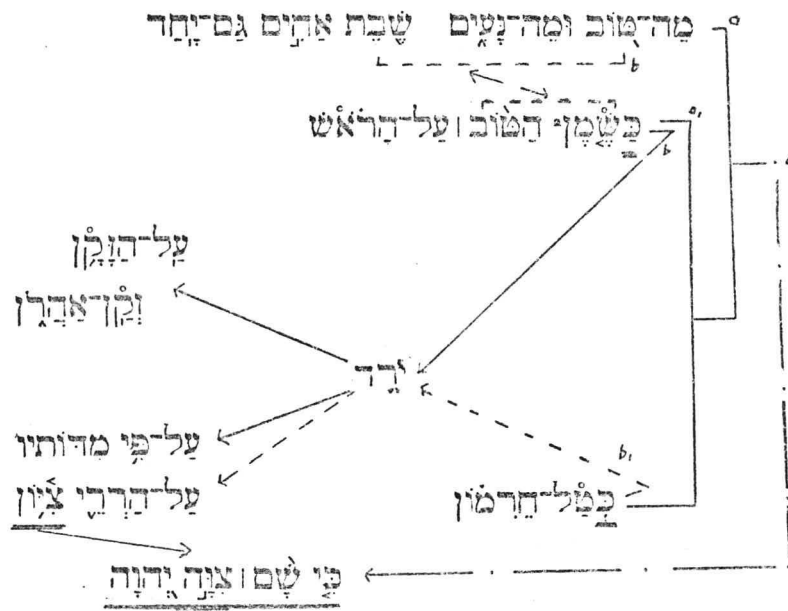
D.m.v. hierdie assonansie in **שֶׁמֶן / שִׁכַּח** en die herhaling van **טֹב** gee die digter 'n beeld aan die volk wat vir almal bekend was, nl. die kosbaarheid van die olie.

Vers 3 is 'n tweede beeld om vers 1 te verduidelik.

lei die vergelyking in net soos in vers 2 a. **שִׁירֵד (עַל)** is 'n interessante stilistiese gebruik: net soos die olie afloop op die kleed net so word die bedekking en die dou op die berge met dieselfde woord uitgebeeld. Dié digter gebruik **יָרַד** sekerlik om die daal van die seën Jahwe te simboliseer. So word vers 3 b opgeneem in die Psalm.: dit is nie net die neerdaal van die dou wat die waarde van saamwoon uitbeeld nie, maar die saamwoon word vergelyk met die gawe van die seën van Jahwe. Die Saamwees bring die seën van Jahwe mee.

Nog 'n interessante woordspeling vind ons by **צִיּוֹן** (3 a) en **צִיּוֹן** (3 b). Vanaf Sion gebied Jahwe die seën. **כִּי שֵׁם** versterk hierdie band tussen "Sion" en "gebied". Die Hebreeuse woordspeling bied 'n pragtige vergelyking.

Uit hierdie verband blyk die struktuur nogeens kompleks as in str A:



a en  $a_1$  is die makrostruktuur en  $b/b_1$  is die mikrostruktuur.

Dit hoef nie geforseerd te wees om aan te neem dat die eintlike intensie van die Psalm is om die seën van Jahwe (3) vanaf Sion uit te beeld en dit op die saamwees in Jerusalem toe te pas nie. (Str E.c).

### Gattung

Psalm 133 vorm deel van die Wysheidspsalms (127 en 128). Die kenmerkende הִנֵּה lei die Psalm in en roep as sulks die aandag onmiddellik op<sup>4)</sup>. Weer eens, net soos in die geval van Psalms 127 en 128, word die volk positief vermaan<sup>5)</sup>: in hierdie geval net om d.m.v. hul samesyn Jahwe te loof.

### Redaksie-analitiese beskouing

As die betoog van Seybold aanvaar word, wat wél geldig is, het ons hier juis 'n geldige argument waarom Psalm 133 in die Bedevaartsliedere opgeneem is.

Hy verklaar צִיּוֹן as 'n "Tekstkorrektur" van Ijjon, 'n bergreeks in Noord-Israel. Sion is vlg. Kraus topografies onmoontlik, aangesien Hermon in die Noorde, en Sion in die Suide van Palestine lê. Gunkel lees saam met Seybold (oorspronklik) hier צִיּוֹן in die plek van צִיּוֹן, 'n bergreeks van die Suid-weste kant van Hermon (dus ook Noord). T.w.v. 'n Sions-teologiese verwerking van die grondteks het 'n redaksie-analitikus (vgl. Seybold) צִיּוֹן na צִיּוֹן verander. Om dieselfde rede is vers 3 b: *"want daar gebied Jahwe die seën"*, in die Psalm opgeneem.

Hierdie voorstel kan geldig wees, maar dan sal daar eers genoeg gronde verkry moet word. In elk geval maak dit t.o.v. die huidige studie nie veel saak nie: die strukturele analise gaan juis vanuit die teks in sy huidige gestalte.

Teenoor hierdie voorstel verklaar Briggs én Dahood dit onnodig om 'n probleem van hierdie vers te maak. Die saak waarom dit gaan vat Briggs as volg saam:

" the parallel suggests that the dew upon Hermon is mentioned because of its extraordinary richness and copiousness. It imparts life and fertility, and that is the point of the comparison"<sup>6)</sup>.

Sion kan dus net so wel as oorspronklik verklaar word: Let veral op die assonansie in צִיּוֹן en צִיּוֹן - 'n stilistiese gebruik van die digter. Daarom is dit ook nie nodig om vers 3 b as 'n redaksionele toevoeging te verklaar nie. Dieselfde geld vir Aäron.

Hoe dit ook al sy, t.o.v. die inhoud van die Psalm kan gesê word dat ons hier 'n Wysheidpsalm het waarin die samesyn van die volk vergelyk word met die ryke seën van Jahwe. Of die Psalm nou verwerk is, en of hy oorspronklik is,



feit bly dat hierdie gedig verband hou met Sion en die samesyn van die volk dāār. **נֶחֱמָה** bied nie noodwendig 'n probleem, asof daar 'n afstand tussen die digter en Sion is nie. Vergelyk byvoorbeeld Psalm 122, waar die Pelgrims in die poorte van Jerusalem staan en dieselfde woord gebruik word.

### Konklusie

Psalm 133 is 'n Wysheidpsalm wat heel waarskynlik in die kultus gebruik is om die samesyn van die volk op 'n stilistiese wyse te besing. Let op die Rym : aa bc b. Weiser verklaar die Psalm asof die samesyn op die familie betrekking het. Dit kan wel 'n aspek van die samesyn wees, maar dit lyk logies dat die samesyn van die gelowige besoekers in Jerusalem hier besing word<sup>7)</sup>. Weiser bring later self die Psalm in verband met die Verbonds-vernuwings-fees waar die volk hul verlossing hernu en kom tot die volgende konklusie: "At this point the connection of the covenant tradition and of the covenantal order with the festival cult, as well as the 'Wisdom' movement with the cultus, become evident".<sup>8)</sup>

Hierdie samesyn word vergelyk met die kosbaarheid van die olie en die lewensvernuwende dou van Hermon wat op die oorvloedigheid van die seën van Jahwe sinspeel.

(Laastens kan ons in hierdie verband net daarop let dat **נֶחֱמָה** vertaal word met die kraag van die klee; eerder as die "soom" soos dit in die Afrikaanse Bybel vertaal is).

---



Endnote.      Hoofstuk 16

1. H.J. Kraus: Psalmen II, 889.
  2. C.A. Briggs; E.G. Briggs: The Book of Psalms, p.475.
  3. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.94.
  4. H. Gunkel: Einleitung in die Psalmen, p.391.
  5. ibid., p.390.
  6. C.A. Briggs; E.S. Briggs: a.w., p.476.
  7. A. Weiser: The Psalms, p.783.
  8. ibid., p.785.
-

HOOFSTUK 17

Psalm 134

הַמַּלְאָכִים בְּבֵית יְהוָה כָּל-לַיְלָתָהּ יְהוָה  
הַמַּלְאָכִים בְּבֵית יְהוָה כָּל-לַיְלָתָהּ  
שְׁאוּרֵיכֶם קֹדֶשׁ וְבָרְכוּ אֶת-יְהוָה  
וְבָרְכוּ אֶת-יְהוָה כִּמְנוֹן לַלַּיְלָה שָׁמַיִם וָאָרֶץ

Beide Kraus en Gunkel laat **הַמַּלְאָכִים** (1) wegval en lees die metrum as volg:  
4.4; 3.2; 3.3. Daar is egter nie grond vir sō 'n weglating nie. **הַמַּלְאָכִים** het dieselfde effek as wat dit in die Wysheidspsalms het; dit roep die mens op tot aandag. Weer eens moet ons in gedagte hou dat 'n mens nie te veel op die metrum kan staan om sō 'n weglating toe te laat nie. Die metrum van die eerste vers volg m.a.w. as: 3.2; 2.2.

Op grond van die ritme word **כָּל-לַיְלָתָהּ** deur die Vulgaat in vers 2 opgeneem. Hierdie voorstel word deur Briggs oorgeneem. Briggs neem verder ook **וְבָרְכוּ** (imperatief) by vers 1 b op:

*BEHOLD! Bless ye Yahweh, all ye servants of Yahweh.*

*(Bless ye Yahweh), ye who stand in (the courts of) the house of (our God).*

*In the dark night lift up your hands to the sanctuary and bless Yahweh.*

*Bless in Zion Yahweh, maker of heaven and earth.*

Let op hoe hy die Pi 'el in vers 3 verklaar: Jahwe bly die objek van seën.  
Of **וְבָרְכוּ** 'n Jussiewe of gewone imperfektum betekenis dra, is nie seker nie -

in die LIg van die feit dat dit 'n Seëngroet is, word die Jussiewe betekenis aangeneem - maar om Jahwe die objek te maak is 'n fout. Hierdeur word die tweede persoon suffiks verontagsaam. Jahwe is die Subjek in vers 3.

### Verklaring van die struktuur

Daar is alreeds gewys op die emfatiese karakter van הנה : om die aandag op te roep.

Sintakties is vers 1 a en b een kolon. Binne die gedig staan die a en b vershelftes egter as twee sintetiese stiges. In hierdie stiges vorm vers 1 aB en 1 bA 'n semi-chiasme:

כָּל־עַבְדֵי יְהוָה  
---

הַעֲמָדִים יִבְכְּתוּ־יְהוָה  
-----

Die ע en ך klanke word nie slegs herhaal nie; עבד en עמד het ook semanties 'n direkte verband. Dit is die knegte wat in die huis van Jahwe wag staan. In beide stiges staan Jahwe in 'n konstruktus-vorm:

עַבְדֵי יְהוָה  
בִּבְתֵּי־יְהוָה

Jahwe as die objek van die lof word drie keer herhaal. Hierdeur val die klem geweldig swaar op Jahwe. Die knegte word opgeroep om Jahwe te loof. Om hierdie lof aan Jahwe te intensifiseer, kleur die digter die gedig stilisties in: let op die herhaling van die b-klank om die lofgedagte ( ברכ ) te beklemtoon: telkens met Jahwe as die objek of subjek. Die seën-gedagte

word geweldig baie in hierdie gedig beklemtoon:

Verse 1 en 2 vorm 'n inklusie:

בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה כָּל־עַבְדֵי יְהוָה  
 הַעֲמָדִים  
 שְׁאוּדֵיכֶם קֹדֶשׁ וּבָרְכוּ אֶת־יְהוָה

Dit is duidelik dat die tema hier die lof aan Jahwe is. Die digter stel die gedig heel konstruktief saam. Binne hierdie inklusie vorm verse 1 b en 2 'n interne sintetiese parallelisme:

בְּבֵית־יְהוָה  
 קֹדֶשׁ

Hier word die plek van die lofprysing gedemonstreer: in die huis van Jahwe.

Die struktuur van vers 1 en 2 lyk dus as volg:

הַנֶּחָל בָּרְכוּ אֶת־יְהוָה  
 כָּל־עַבְדֵי יְהוָה  
 הַעֲמָדִים  
 בְּלִילֹת  
 וּבָרְכוּ אֶת־יְהוָה  
 קֹדֶשׁ  
 שְׁאוּדֵיכֶם  
 וּבָרְכוּ אֶת־יְהוָה

Binne-in die inklusie (a) vorm b 'n sintetiese parallelisme waarin die plek van lofsang aangedui word. d dui die subjekte van die lofprysing aan: die knegte wat in die huis staan.

By c kry ons 'n interessante verband: **הַיְהוָה** (1) en **שְׁאֵרֵיכֶם** (2) die eerste dui op die aandag: die "oë". Die tweede dui op die handeling, of die aktiewe lofprysing met die bande.

Saam met Dahood kan ons aanneem dat **הַיְהוָה** dieselfde vokatiwe betekenis as **עֲבָדִי** het. Dit is die knegte wat in die heiligdom wagstaan wat aangespreek word.

Daar is alreeds daarop gewys dat Briggs se imperatief-vertaling by vers 3 onaanvaarbaar is. By vers 3 kry ons 'n seëngroet (Gunkel en Kraus) van 'n Priester aan die besoekers in Jerusalem. Waar die besoekers in verse 1 en 2 opgeroep word om Jahwe te loof, word nou in vers 3 'n seëngroet oor die volk uitgespreek.

Die assonansie by **קָדֵשׁ**, **שָׁאוּ** en **עֲשֵׂה** is baie interessant: Die š-Klanke is opvallend. **קָדֵשׁ** is die plek waar Jahwe woon nl. Sion; Jahwe is die Een wat geskep het (**עֲשֵׂה**); tot Hōm moet die bande opgehef word (**שָׁאוּ**).

### Gattung

Psalm 134 word algemeen aanvaar as 'n liturgiese gesang, wat volgens Eybers normaalweg as 'n refrein of dialoogvorm voorkom<sup>2)</sup>. Psalm 134 is inderdaad 'n dialoog. Verse 1 en 2 is 'n oproep aan die tempeldienaars. Weiser noem hierdie knegte by name die Priesters en Leviete<sup>3)</sup>.



Hierteenoor is vers 3 'n antwoord van die priester aandie volk. Hierdie patroon word deur die volgende antitetiese inklusie geïllustreer:

כִּדְבִי אֶתִּיחֶה  
יִבְרַח אֶתִּיחֶה

By vers 1 is Jahwe die objek; by vers 3 is Hy die subjek van die seën.

T.o.v. die tradisie-geskiedenis gaan dit in Psalm 134, net soos in die geval van Psalm 121, om Jahwe as die Skepper. Hierdie Jahwe moet geloof en geseën word. Die knegte word deur sommige as net die priesters en Leviëte verklaar<sup>4)</sup>, terwyl ander die hele Israel in gedagte het<sup>5)</sup>.

### Konklusie

Psalm 134 is 'n dialogiese liturgiese gesang wat in die kultus van Israel gesing is. Vers 3 is 'n seëngroet van 'n priester aan die volk wanneer hulle die Pelgrimstad verlaat<sup>6)</sup>.

---

Endnote.

Hoofstuk 17

1. A. Weiser: The Psalms, p.787.
  2. I.H. Eybers: Gods' Woord in Mensetaal, p.29.
  3. A. Weiser: a.w., p.786.
  4. ibid., p.786.
  5. L. Sabourin: The Psalms, p.410.
  6. K. Seybold: Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen, p.267.
-

## HOOFSTUK 18

### Psalm 120 - 134: 'n Vergelykende studie

#### A. Die Aard

In die tweede hoofstuk is die bestaande teorieë alreeds behandel.

Nadat die Psalms nou afsonderlik ontleed is, kan daar enkele konkluderende opmerkings gemaak word.

Eerstens is dit duidelik dat die Metrum-teorie van J.D. Michaelis (p.13) onhoudbaar is. Die Kommentatore pas die metrum te willekeurig aan om ritme as maatstaf te gebruik by die ontleding van die Psalms. Die geleerdes verskil self onderling oor die ritme van sekere tekste.

Tweedens het dit duidelik geword dat die Trappe-ritme-teorie ewe onaanvaarbaar is. Hierdie ritme kom baie duidelik in Psalms 120 en 121 voor. In Psalm 122 kom dit slegs gedeeltelik voor nl., in verse 3 tot 5; In Psalm 123 slegs in vers 2; In Psalm 124 slegs in verse 2 tot 5, en in 133 in verse 2 en 3. Dit kom in Psalm 126 slegs gebroke voor. In Psalms 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132 en 134 kom dit glad nie voor nie.

Om o.g.v. so 'n sporadiese voorkoms 'n teorie te baseer, is ontoereikend. Daar is alreeds daarop gewys dat hierdie teorie ook op ander Psalms buite die Bedevaartsliedere toegepas kan word (p.13).

Derdens verloor die Ballingskap-teorie al sy gronde. Daar kan hoogstens moontlike elemente van die Ballingskap in hierdie Psalms gevind word; byvoorbeeld in die geval van Ps. 120 waar die "vyand" in Meseg en Kedar Babel kōn

verteenwoordig. Maar om weer eens 'n teorie met hierdie verskynsels op enkele moontlike Psalms te baseer is onvoldoende. Sulke moontlikhede kan van Psalms 120, 126, 129 en die "spot" in 123 afgelei word. Maar wat van die res van die bundel? Die dieptes in Psalm 130 is te 'n algemene term om hieruit af te lei dat die Psalm in die Ballingskap of dan i.v.m. die terugkeer gebruik is. Tereg wys Keet daarop dat die term Babel glad nie in hierdie bundel verskyn nie (p.14). Die siening van Ballard (p.14), dat sekere Psalms 'n Palestynse karakter het, is deur die struktuur-analise bevestig. I.p.v. Babel vorm Jerusalem die kern.

Vierdens werp die struktuur-analise geen lig op die Trappe-teorie en die teorie van Dahood (p.15) nie. Daar kan egter met die genoemde kritiek volstaan word. Dieselfde geld vir die "Reihenlieder-teorie" p.13).

T.o.v. hierdie teorië kan gesê word dat 'n spesifieke teorie op sekere Psalms van toepassing is, of slegs in sekere gevalle geldig is, maar dat nie een van hierdie teorië in geheel aanvaar kan word vir al die Psalms nie.

Dit bring ons by die orige twee teorië nl., die Pelgrims-teorie en die teorie van Liebreich (p.16).

Die waarde van Liebreich se vergelykende studie tussen die Bedevaartsliedere en die Priesterlike seën van Num. 6:24 - 26 lê daarin dat hy die seën - aspek van die Bedevaartsliedere uitlig. Alhoewel Sabourin daarop wys dat hierdie seën ook in ander Psalms voorkom, beklemtoon Liebreich die verband tussen die seën en Sion: "the Lord's blessing is viewed as emanating from Zion (128:5, 133:3, 134:3), which he chose for his abode (132: 13 - 14) and as the locale of

the Royal house of David (132:11, 122:5), of the Ark (132:8), and of the Temple (122:1, 132:7) and its priests (132:9, 16). Those who put their trust in the Lord are compared to Mount Zion (125:1). On the other hand, the enemies of Zion will be reduced to shame (129:5)"<sup>1)</sup>.

Hierby betrek hy die aspekte van bewaring (121), genade (123 en 130) en die vrede.

T.o.v. die opskrif verklaar Liebreich dat die priesters volgens die Tosefta Sotah vii.7 die Aäronitiese Seën op die Tempeltrappe aangekondig het, en dat elkeen van die Bedevaartsliedere 'n reaksie op hierdie seën was<sup>2)</sup>.

Dat Leibreich nie summier verwerp kan word nie, is duidelik. Sy ontplooiing van die vier aspekte van die Priesterlike Seën, seën, behoed, genadig, vrede is heeltemal van toepassing op die Bedevaartsliedere. Maar tóg, afgesien van die feit dat hierdie elemente ook in ander Psalms voorkom (p.16), moes hy ook hierdie tema forseer om die teorie deurgaans te kan handhaaf. Hiervan is sy analogie tussen die bewaring van die "siel" in Psalm 121:7 en Psalm 124 'n getuigenis. Om n.a.v. 'n verband tussen twee woorde in één Psalm die afwesigheid van dieselfde verband in 'n ander Psalm op dieselfde vlak te verklaar is geforseerd. Dieselfde geld vir sy hantering van Psalms 126 en 131<sup>7)</sup>.

Liebreich maak 'n bedenklieke sprong vanaf die getuigenis van Tosefta Sotah vii. 7 dat die priesters die Aäronitiese seën op die trappe uitgespreek het, en sy konklusie: "Consequently, the phrase שיר המעלות would mean: 'a song rendered in conjunction with the Priestly Blessing which was pronounced on the

מעלות האולם " <sup>4)</sup>



Dit lyk of Liebreich 'n gevolgtrekking maak wat roep na beter begronding.

Gevolgtlik bly die Pelgrims-teorie oor. Alhoewel hierdie teorie meer algemeen aanvaar word, moet ons onself daarvan vergewis dat ook hier genoegsame gronde ontbreek.

Die Redes wat Keet aanvoer om hierdie teorie te staaf (vgl. p.15) roep ewe sterk na begronding. Die Psalms is opvallend kort in vergelyking met die res van die Psalmbundel. Maar tog is daar ook ander kort Psalms. En as Liebreich byvoorbeeld om 'n soortgelyke rede afgewys word, waarom dan nie die Pelgrims-teorie nie?

Dieselfde geld vir Keet se verwysing na Jes. 30:29. As die Ballingskapteorie afgewys word - alhoewel dit op 'n teks gebaseer is, Esra 2:1 en 7:9 - watter ander gronde het die Pelgrims-teorie dan?

Selfs die nā-eksiliese datering as bewysgrond is onvoldoende, aangesien daar geen duidelikheid oor die ontstaanstye van hierdie Psalms is nie. Keet wys self ook daarop dat מַעֲלָה nêrens elders vir 'n reis na Jerusalem gebruik word nie.<sup>5)</sup> Vervolgens sou 'n mens tot die konklusie kon kom nl., dat die Pelgrims-teorie en die teorie van Liebreich op gelyke vlak beoordeel kan word.

Maar dit lyk tōg of die Pelgrimsteorie meer gunstige gronde het. T.s.v. wat Keet oor מַעֲלָה sê, betoog hy dat עָלָה (werkwoord) tōg vir 'n reis na Jerusalem gebruik word. Hiervoor bied hy die volgende skrifbewyse:

1 Kon. 12:27, 28; Eks. 34:24; Ps. 122:4; Sag. 14:16. Nog 'n sterker bewysgrond is die betekenis van עָלָה om op 'n Pelgrimstog te gaan (Deut. 17:8; 1 Sam. 1:3).

Verder wys Ballard op die Palestynse karakter in Psalms 125, 127 - 129, 131 en 133 (p.14). Psalm 122:3 wys daarop dat Jerusalem herbou is en in Psa. 134:4 is die Tempel die bron van vreugde vir die gelowige (p.14). Hierdie gegewens bevestig juis die sentraliteit van Sion in die Bedevaartsliedere. Hierby wys Seybold op die persoonlike karakter van die Bedevaartsliedere nl., die herhaaldelike voorkoms van die tweede persoon suffikse wat moontlik op die kommunikasie in die kultus-situasie kan dui<sup>7)</sup>. En verder: "Die Wallfahrt erscheint als ihr natürlicher Hintergrund".<sup>8)</sup> Keet vervat hierdie lg. opmerking van Seybold in die volgende woorde: "Some indeed are mournful in tone; some on the other hand are joyous. Therefore they exhibit in a way true to life, the varying moods of pilgrims"<sup>9)</sup>.

In aansluiting hierby kan die verskillende Gattungen van die Bedevaartsliedere slegs tot die volgende konklusie lei: Die Bedevaartsliedere is bloot 'n versameling van afsonderlike liederes, elk met sy eie "Sitz im Leben", wat spontaan vir die doel van die Pelgrimstog na Jerusalem bymekaar geplaas is. Hierby word egter NIE bedoel 'n willekeurige samevlansing van 'n paar liederes nie. Dit kan aanvaar word dat hierdie liederes met die oog op 'n bepaalde tema gekies is. Hierby moet die Redaksie-analitiese studie van Klaus Seybold in berekening gebring word. Dit is uiters waarskynlik dat hierdie vyftien Psalms spesifiek vir die Pelgrimstog na Jerusalem gekies is en dat hulle, of ten minste sekere van die individuele liederes deur 'n redakteur verwerk is vir die liturgiese gebruik. Maar die verwerking is nie so radikaal soos wat Seybold dit aanpak nie<sup>10)</sup>. Daar kan nêrens met definitiewe sekerheid gesê word watter elemente verwerk is nie. So byvoorbeeld is die stelling dat Sion in Psalm 133 'n liturgiese verwerking van Ijja is, ongegrond. Maar in die algemeen kan aangeneem word dat daar wêl sô 'n verwerking plaasgevind het. Indien die redaksionele verwerking aanvaar word, is dit logies dat dit met die oog op die "Sion-Seën-Teologie"<sup>11)</sup> geskied het. Indien nie, spreek die

inhoud van die Psalms self van die liturgiese oriëntasie van die Bedevaartsliedere. M.a.w., die tema in hierdie vyftien Psalms bly Sion. Selfs die Wysheidspsalms vind hierin 'n plek.

Die waarde van Seybold se studie lê daarin dat hy op die uniekheid van sekere elemente in die Bedevaartsliedere wys: die slotformules <sup>12)</sup>, die seënspreuke <sup>13)</sup>, Sion <sup>14)</sup>, die tweede persoon suffikse <sup>15)</sup>, die Pelgrims-agtergrond <sup>16)</sup> en veral 'n sekere Aramaïese inslag nl. <sup>17)</sup>, i) die partikel  $\text{וְ}$  wat 11 keer in die Bedevaartsliedere voorkom uit die 21 keer wat dit in die hele Psalmboek verskyn. ii) Verder wys hy op konstruktus-vorm van die vroulike affiks  $\bar{a}$  met 'n emfatiese betekenis. iii) die adverbale gebruik van die vroulike konstruktus  $\text{כִּבְיָהּ}$  in Psalms 120:6, 123:4 en 129:1. Hierdie verskynsel kom nog slegs in Psalm 65:10 voor. iv) Die Partikel  $\text{וְ}$ . v) Die Hapax Legomena in Ps. 129:7, Ps. 126:6 ens. vi) 'n sekere sintaktiese eiendomlikheid.

'n Interessante element wat hy noem is die herhaling soos in die geval van Psalm 124:1 en 2 byvoorbeeld <sup>18)</sup>. Dit is een van sy sterk argumente vir die redaksie-analitiese benadering. Of hierdie herhaling juis as bewys geld vir só 'n analise is 'n onseker saak, maar die feit bly dat hierdie herhaling 'n liturgiese situasie verteenwoordig.

Die kronologiese opvatting van Seybold waarin hy bv. Ps. 121 verklaar as 'n lied wat gesing is met die opgang na Jerusalem en 134 as 'n afskeids-groet, en elkeen van die vyftien Psalms tussenin só 'n plek toeskryf, is effens geforseerd <sup>19)</sup>, maar uit hierdie beskouing is dit duidelik dat elkeen van hierdie vyftien Psalms 'n plek in die Pelgrimstog het.

## B. Die Betekenis

Om 'n volledig gedetailleerde teologiese uiteensetting van die Bedevaartsliedere te gee, sou buite die doelstelling van hierdie studie lê. Die Bedevaartsliedere pas eerder in by die algehele Psalm-teologie as 'n onderdeel daarvan. Om 'n teologie slegs oor hierdie vyftien Psalms te rekonstrueer, sou 'n onwettige isolasie wees. Vervolgens word slegs enkele hoofaksente van die teologie in die Psalmboek uitgelig en wel in soverre die Bedevaartsliedere daarby aansluit.

'n Mens kan die teologiese aksente in hierdie Psalms as volg uitlig:

i) God, ii) mens, iii) die gemeenskap tussen God en mens wat dit in die kultus gestalte vind; iv) seën, v) vrede; en hierteenoor vi) die vyande en die vloek teenoër hierdie vyande.

Vriezen verklaar die Ou Testament vanuit die gemeenskap tussen God en mens<sup>20)</sup>. Hierdie gemeenskap vind sy sentrale vorm in die kultus waarin die totale geloofsbeleving van die mens met God uitgedruk word. God is die Inisiator van hierdie gemeenskap. Die mens reageer op God se spreke met hom, veral in die kultiese handelinge.

i) Die God van die Psalms. (spesifiek dan soos dit vanuit die Bedevaartsliedere uitkom).

God is die Skeppergod (121, 124). Hy beskik oor alles, want Hy het dit gemaak. O.g.v. hierdie geloof in God as die Skepper kan nou geglo word in God as die Voorsiener, die Bewaarder (121, 127), die Beskermer (125) en die Een wat in die geskiedenis met Sy volk betrokke is (124, 126). God is die Een wat naby is<sup>22)</sup>. Daarom kan Hy aangeroep word (120 ens). Omdat



Hy naby sy VOLK is, word Hy om genade gesmeek (123). God woon in die hemel, maar ook in Sion (132)<sup>23)</sup>. Hy is die Heer (  $\text{יהוה}$  ), die meester teenoor Sy kneg (volk). God is ook in die alledaagse lewe (127, 128, 133)<sup>24)</sup>. So omsluit God die mens in sy totale lewenssfeer. God is egter ook 'n Regverdige God. God tree op teen sy volk se teëstanders of vyande (120, 124, 129). God is egter teenoor Sy eie volk ook regverdig - selfs teenoor die individu wat sy eie sondes voor Hom moet bely (130).

## ii) Die Mens in hierdie gemeenskap

- a) Die Mens word hoofsaaklik as die afhanklike van God geskets. Veral Psalms 123 en 130 getuig hiervan. Die mens is 'n Sondaar (130) en "verlang na die Here" om verlossing en vergewing uit die dieptes van sy sondes.
- b) Die mens, die individu word as deel van die hele volk gesien. Hy is alleen verantwoordelik voor God, maar hy maak deel uit van die verbondsvolk van God. Die verhouding tussen God en mens (verbondskind) word heel persoonlik voorgestel: tweede persoon suffikse. Van die mens word verwag om die Here te vrees (:28) en om nederig te wees (123, 131).

## iii) Die kultus as die gestalte van die gemeenskap

- Die kultus het 'n sentrale plek in die geloofsbelewenis van die volk. Dit gaan vernaamlik hier om Sion. Sion is die woonplek van Jahwe. Van daar af seën Jahwe Sy volk. Die ark as verbondsteken is in Sion. Sion is die Vredestad<sup>25)</sup> waarheen die Israeliete optrek in hul Pelgrimstogte na die groot feeste<sup>26)</sup>.
- Hierdie feestelike vrede en vreugde rondom en in Sion is die sentrale tema in hierdie vyftien Psalms<sup>27)</sup>. Seybold praat eintlik van 'n Sionsteologie in die Bedevaartsliedere. Israel is 'n gemeente in Sion<sup>28)</sup>.



Psalm 132 en 134 speel hier 'n belangrike rol. Veral Psalm 132 waarin dit eksplisiet gaan om die seën oor Sion omdat Jahwe volgens die Israeliete verkies het om daar te woon en dan veral die verband tussen die koningskap en die kultus. Die koning word beskou as Jahwe se "seun". Hy regeer vanuit die heiligdom in Sion (vgl. ook Ps. 122)<sup>29)</sup>. Kraus praat eintlik van die Koninklike Sionsfees om die verband tussen die koning in die kultus aan te dui<sup>30)</sup>: In hierdie verband praat Weiser van die Verbondsvernuwingsfees.

#### iv) Die Seën

Die belangrikste van Sion vir die Israeliet was dat Jahwe vanuit Sion seën. Juis daarom kom hy na Sion om hier met ander geloofsgenote gemeenskap te hê.

#### v) Vrede

Hiermee gaan saam die klem op vrede. By Sion, die Vredestad, is daar vrede. Hier word die gelowige deur God omring en beskerm teen die vyande en goddeloses (125 ens.). Hierdie vrede word vergelyk met die saamwoon van broers in Psalm 133 wat kosbaar is. Daar word egter selfs vir Sion vrede toegebid (122).

#### vi) Die Vyande

'n Interessante aspek is die verskil tussen die Ou en Nuwe Testament op hierdie punt. Die Nuwe Testament verkondig die liefde teenoor die vyande. Die Ou Testament, met name die Psalms getuig van 'n oordelende houding t.o.v. die vyande. Maar die Israeliet het die spot en teëstand van die vyande gesien as 'n direkte aanval teen God<sup>31)</sup>. Daarom reageer hulle geweldig sterk teen die vyande; soveel so dat die vloek oor hulle uitgespreek word (125, 129). In Psalm 129 word die vyand selfs geïdentifiseer met "die wat Sion haat" - die woonplek van God.

Kraus vat die teologie van die godsdiens soos wat dit veral in die Bedevaartsliedere na vore kom mooi saam<sup>32)</sup>: In die kultus gaan dit om 'n besondere gebeurtenis<sup>33)</sup>. Die betekenis van die gebeurtenis som hy as volg op: "Das fest bedeutet immer die Wiederkehr einer Weltstunde, mit der das Älteste, Ehrwürdigste und Herrlichste wieder da ist; eine Rückkehr des goldenen Zeitalters, wo die Ahnen so nahe mit den Göttern und Geistern verkehrten ..... Der Mensch ist auf eine Höhe getreten".<sup>34)</sup> Hierin spreek Jahwe die gelowige aan<sup>35)</sup>. God is teenwoordig<sup>36)</sup>. Sodoende bring die kultiese deelname 'n vernuwing van die natuurlike lewe<sup>37)</sup>.

### Samevatting

Die Struktuur-analitiese-metode bied nie 'n klinkklare oplossing vir die probleem rondom die samestelling van die Bedevaartsliedere nl. die spesifieke geleentheid of tyd nie. In die ontleding van die liedere word dit egter duidelik dat daar 'n eenstemmige tema is. Die Psalm dra elkeen die karakter van 'n betrokkenheid by die kultus. Die verband tussen die kultus en die seën van Jahwe vertoon veral prominent. Binne die tema van die seën, wat tydens die deelname aan die aanbidding in die tempel verkry word, kry elkeen van hierdie Psalms 'n betekenisvolle plek in die Bedevaartsliedere.

Die Seën-begrip kom ook in sommige van die ander Psalms voor, maar in die Bedevaartsliedere speel dit egter 'n prominente rol. Die Seën, genade, en ontferming van Jahwe is in hierdie vyftien Psalms ineengewef. Hierdie drieledige tema is onlosmaaklik verbonde aan die deelname aan die kultus.

Op grond van hierdie Seën-Kultuskarakter kan aangeneem word dat die Bedevaartsliedere gesing was tydens die Pelgrimstogte na Jerusalem.

Endnote.

Hoofstuk 18

1. L.J. Liebreich : The Songs of Ascents and the Priestly Blessing (Journal of Biblical Literature 1955,74) p.34.
2. ibid., p.36.
3. ibid., p.35.
4. ibid., p.36.
5. vgl. p.15.
6. ibid.
7. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.58.
8. ibid.
9. C.C. Keet: A study of the Psalms of Ascents, p.16.
10. Vir 'n volledige Studie, vgl. K. Seybold: 1) Die Wallfahrtspsalmen  
2) Die Redakson der Wallfahrts-  
psalmen.
11. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.67.
12. ibid., 21
13. ibid.
14. ibid.
15. ibid., p.58.
16. ibid., p.58. Vgl. egter: Die Redakson der Wallfahrtspsalmen, p.258 + 260.
17. K. Seybold: Die Redakson der Wallfahrtspsalmen, p.259.
18. ibid., p.252.
19. ibid., p.266. vgl. egter ook: Die Wallfahrtspsalmen, p.54.
20. Th. C. Vriezen: Hoofdllynen der Theologie van het O.T.
21. I.H. Eybers: God's Woord in Mensetaal, p.59.
22. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.77.
23. R.K. Harrison: Introduction to the Old Testament p. 1000.

24. J.H. Eybers: a.w., p.58.
  25. H. Kraus: Theologie der Psalmen, p.100
  26. ibid., p.92.
  27. K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen, p.54.
  28. ibid., p.83.
  29. J. Bright: A History of Israel, p.222.
  30. H. Kraus: a.w., p.139.
  31. I.H. Eybers: a.w., p.56.
  32. H. Kraus: a.w., p.125.
  33. ibid.
  34. ibid., p.126.
  35. ibid., p.127.
  36. ibid., p.129.
  37. ibid., p.130.
-

BRONNELYS

1. Ballard, F.J.: in: *The Interpreter's Bible IV*, New York, 1955.
2. Briggs, C.A.; Briggs, E.S.: *The Book of Psalms*, (The International Critical commentary reeks) Edinburgh, 1976.
3. Bright, J.: *A History of Israel*, London, 1977.
4. Brown, F.; Driver, S.R.; Briggs, C.A.: *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1976.
5. Dahood, M.S.J.: *Psalms III* (The Anchor Bible reeks), New York, 1979.
6. De Groot, A.W.: *Inleiding tot de Algemene Taalwetenskap*, Groningen, 1962.
7. Deist, F.E.: Ope vrae aan die diskoersanalise, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif Deel XIX, Januarie*, 1978.
8. Deist, F.E.: Ou-Testamentiese eksegeese en Algemene Literatuur-wetenskap, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif, DL. XIV nr. 1 Januarie*, 1973.
9. De Pater, W.: Strukturele Teksanalise: enkele achtergronde in: *Tijdschrift voor Theologie, Vol 18*, 1978.
10. Eybers, I.H.: *Gods Woord in Mensetaal, Deel III*, Durban 1978.
11. Fensham, F.L.: 'n Ondersoek na die geskiedenis van die interpretasie van die Hebreeuse Poësie, in: *Annale, Universiteit van Stellenbosch, Vol 30, serie B.1*, 1966.
12. Gemser, B.: *Hebreeuse Spraakkuns*, Pretoria, 1968.
13. Gunkel, H.: *Die Psalmen*, Göttingen, 1968.
14. Gunkel, H.: *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen, 1975.



15. Kautz, E.: *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford, 1976.
16. Keet, C.C.: *A study of the Psalms of Ascents*, London, 1969.
17. Kimchi, D.: *Rabbi David Kimchi on Psalms CXX - CL* (vertaal deur Joshua Baker and E.W. Nicholson), Cambridge, 1973.
18. Kraus, H.J.: *Psalm en II*, Neukirchener verlag, 1972.
19. Kraus, H.J.: *Theologie der Psalmen*, Neukirchener Verlag, 1979.
20. Liebreich, L.J.: *The Songs of Ascents and the Priestly Blessing*, in: *Journal of Biblical Literature*, 74, 1955.
21. Lisowski, Konkordanz zum Hebraïchen Alten Testament, Stuttgart, 1958.
22. Loader, J.A.: *Gedagtes oor gekontroleerde eksegeese*, in: *Hervormde Teologiese Studies*, 34, 8, 1978.
23. Mowinckel, S.: *The Psalms in Israel's Worship*, Oxford, 1962.
24. Prinsloo, W.S.: *Die Metodiek van Eksegese: 'n diskussie*, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, Deel XX nr. 3, Junie, 1979.
25. Prinsloo, W.S.: *Psalm 121: 'n Triomflied van vertroue*, in: *Ned. Geref. Teologiese Tydskrif*, Deel XXI nr. 2, Maart, 1980.
26. Sabouring, L.S.J.: *The Psalms*, New York, 1974.
27. Seybold, K.: *Die Redaktion der Wallfahrtspsalmen*, in: *Zeitschrift Für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 91, 1979.
28. Seybold, K.: *Die Wallfahrtspsalmen*, Neukirchener verlag, 1978.
29. Van der Lugt, P.: *Strofische structuren in de bijbelsh ebreewse poëzie*, Kampen, 1980.

30. Verhoef, P.A.: *Metodiek van die eksegeese*, Kaapstad, 1973.
  31. Verhoef, P.A.: *Metodiek van die Eksegese*, 1981.
  32. Vriezen, Th.C.: *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, H. Veenman + Zonen G.V., Wageningen, 1977.
  33. Weiser, A.: *The Psalms*, London, 1975.
-